

История вопроса о Божьем промысле и человеческой воле

Алексей Прокопенко

Данный материал представляет собой предварительный вариант первой главы книги, посвященной библейскому учению о Божьем промысле и человеческой воле. Поскольку работа над книгой еще не закончена, глава публикуется без текста сносок и библиографии. Автор надеется на понимание читателей.

Хотя вопрос о Божьем промысле и человеческой воле интересовал верующих во все обозримые времена, в христианской истории выделяются два основных спора, связанных с этой темой: пелагианский спор V века н. э., в котором ключевую роль сыграл Августин, и спор между кальвинизмом и арминианством в XVI веке¹. Именно они и послужат главными вехами в нашей дискуссии. В связи с этим развитие богословского учения о Божьем промысле мы удобства ради разделим на пять периодов: (1) доавгустиновский период, (2) спор между Пелагием и Августином, (3) средневековый период, (4) протестантская Реформация с последовавшей за ней арминианской Ремонстрацией и (5) послереформационный период. В каждом периоде мы рассмотрим лишь ключевые действующие лица и идеи.

С самого начала необходимо заметить, что разговор о Божьем промысле включает в себя несколько тем, теснейшим образом переплетающихся друг с другом. То, какую позицию мы изберем в отношении любой из этих тем, непременно повлияет на наше мнение об остальных темах. Поскольку Божий промысел – это продукт Его воли, вопрос о Божьем промысле непременно связан с разговором о Божьей воле. Если отношение высшего промысла к неодушевленным предметам не вызывает особых проблем, то взаимодействие этого промысла с другими разумными существами, наделенными волей – людьми – порождает много сложных вопросов, поэтому данная дискуссия обязательно включает в себя тему человеческой воли. Наконец, наша точка зрения на Божий промысел приобретает решающее значение в учении о спасении, поэтому наш разговор связан с темами о грехопадении, предопределении и благодати².

ДОАВГУСТИНОВСКАЯ ЭПОХА

Иудаизм

История споров о том, что библейское откровение говорит о Божьем промысле и человеческой воле, восходит не к Августину и Пелагию, и даже не к ранним Отцам церкви, а к дохристианскому иудаизму. Хотя в иудейском богословии этот вопрос выступил на передний план лишь к X в. н. э.³, с самых ранних времен уже существовало несколько разных точек зрения.

Самой фаталистической группой в иудаизме были ессеи. По свидетельству Иосифа Флавия,

¹ По причине того, что данная книга еще не опубликована, ссылки на источники не указываются во избежание плагиата.

²

³

который некоторое время был связан с этой сектой до того как примкнул к фарисеям⁴, ессеи верили, что все события предопределены Божьей волей, и «ничто не происходит с людьми, что не было бы предопределено»⁵. Рассказ Иосифа Флавия подкрепляется некоторыми документами кумранской общины, которую современные исследователи считают либо целиком ессейской⁶, либо смешанной группой с заметным ессейским влиянием⁷. Один из наиболее важных документов общины, так называемый *Дамасский документ* (4Q266–272), излагающий историю и богословие данной группы, утверждает, что «кого Бог возненавидел, тем Он дал заблуждаться»⁸ (ориг.: *הַלַּלְהָ אֱלֹהֵינוּ שֶׁכָּל לַאֲוִי*)⁹. Согласно другому документу кумранской общины, 1QS (условно называемому «Правилами общины»), судьба людей полностью определяется и контролируется особыми духами, назначаемыми Богом¹⁰.

Другое иудейское движение, фарисеи, гораздо большую роль отводили человеческой воле. Они считали, что «некоторые действия, но не все, определены судьбой, другие же находятся в нашей власти и, хотя подвержены влиянию судьбы, не определены ею»¹¹. Впрочем, даже среди них, по-видимому, было разномыслие на этот счет, так как, несмотря на положительное восприятие ими человеческой свободной воли, в целом их секта считалась довольно фаталистичной¹².

Третья религиозная группа, о которой упоминает Иосиф Флавий, – саддукеи. Они настаивали на полной свободе человеческой воли, вплоть до того что совершенно отвергали судьбу и предопределение¹³. И если саддукеи просто отрицали божественное предопределение событий, но не сильно заботились об исполнении пророчеств¹⁴, то другая религиозно-политическая партия, zeloty, пошла на шаг дальше. Полагая, что будущее зависит от человеческих решений, они активно старались «исполнять» Божьи обещания, данные Израилю, силой меча и политических действий¹⁵. Интересно отметить, что с самых ранних времен в дохристианском иудаизме существовал примерно тот же диапазон мнений, что и в постреформационный период в христианстве: от «гиперкальвинизма» ессеев до крайнего «арминианства» саддукеев и zelотов.

Несмотря на то, что вера в божественное предопределение событий была распространена достаточно широко, большинство иудеев в новозаветные времена – вероятно, включая даже фарисеев – не верили, что Бог вместе с тем предопределяет духовные достижения. В большинстве своем иудеи считали, что человек способен исполнить Божий закон силой своей собственной воли. На это указывает свидетельство евангелистов (напр., молитва фарисея в Лук. 18:11-12), свидетельство Павла в посланиях (напр., Рим. 10:3, «...усиливаясь поставить собственную праведность...»), а также некоторые ранние иудейские писания. В частности, в Книге премудрости Иисуса сына Сирахова, которая была написана ок. 180 г. до Р. Х. и дает много информации о характере иудаизма в период перед маккавейским восстанием¹⁶, сказано: «Не говори: “Он ввел меня в заблуждение”, ибо Он не имеет надобности в муже грешном. <...> Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его [т. е. самого человека]» (Сирах 15:12-14).

Более поздние раввинские писания в еще большей степени подчеркивают свободу воли человека, придавая особый вес его первоначальному выбору в пользу праведности или

нечестия¹⁷. Как учил рабби Ханина (нач. III в. по Р. Х.), «все в руках Небес, кроме страха перед Небесами»¹⁸. Таким образом, что касается веры, духовной жизни и послушания закону, иудаизм (за исключением, пожалуй, только древних ессеев) утверждал полную свободу человеческой воли, почти совсем не оставляя места божественному определению. Известный исследователь и популяризатор иудаизма д-р Филип Бирнбаум (1904–1988) пишет по этому поводу:

Учение о свободной воле, согласно которому человек свободен и способен выбирать между альтернативными вариантами поведения в соответствии со своими внутренними мотивами и идеалами, считается одним из основополагающих принципов иудаизма. Иудаизм предполагает, что Бог сказал человеку, что есть добро и что есть зло, и предоставил ему выбирать между тем и другим, зная о последствиях. <...> Предведение Божье не предопределяет человеческих действий – ни хороших, ни плохих. <...> В том же духе в Талмуде и мидрашах говорится, что Бог не предопределяет, будет ли человек праведным или нечестивым – это Он оставляет на выбор самого человека. Все в руках Божьих, кроме благоговения перед Богом (Tanhuma, *Pikkude* 3; *Verakhoth* 33b)¹⁹.

Раннее христианство и псевдохристианские ереси

Некоторые ранние христианские писания иудейского происхождения стараются представить христианство по сути идентичным иудаизму. В частности, это относится к псевдо-Клементовым *Homiliae*, *Recognitiones* и *Epitome*²⁰. В этих книгах подчеркивается, что человек создан по образу Божьему и поэтому обладает свободной волей²¹. Сила свободной воли, по мнению псевдо-Клемента, превозносится над человеческой природой:

Если кто-либо, действительно услышав слово истинного Пророка²², хочет или не хочет принять Его слово и взять на себя Его иго, т. е. заповеди жизни, – *и то, и другое находится во власти человека, ибо мы свободны в воле своей*. <...> ...Если бы никто из слушателей не мог принять его, это значило бы, что есть какая-то природная сила, заставляющая человека сделать что-то одно и не оставляющая места другому. Но поскольку разум свободен склоняться в своем суждении в любую сторону и избирать угодный ему путь, совершенно ясно, что человек обладает свободой выбора²³.

Похоже, что в этом аспекте Псевдо-Клементины продолжают иудейскую традицию считать человеческую волю способной исполнить Божий закон и достичь духовного совершенства. Автор этих книг полагает, что главная проблема человека заключается не в порочности его природы, а в недостатке знания: «...всякое зло происходит от невежества, само же невежество, мать всех зол, возникает от беспечности и лени и подпитывается, умножается и укореняется в чувствованиях людей посредством небрежения»²⁴. Похоже также, что высказывания псевдо-Клемента о свободе воли направлены против греческих астрологов и математиков, которые верили, что человек является лишь марионеткой в руках слепой

17

18

19

20

21

22

23

24

судьбы, predeterminedенной звездами²⁵.

Многие еретические движения, с которыми приходилось бороться раннему христианству, исповедовали вполне определенные взгляды на человеческую волю и Божий промысел.

Некоторые лжеучители первого века провозглашали полную свободу воли, утверждая, что воля духовного человека не связана ничем, даже нравственными предписаниями. Например, Ириной сообщает, что Симон волхв, считающийся предшественником более позднего гностического движения, проповедовал следующее: кто уверует в него и его спутницу Елену, могут уже не слушать ветхозаветных пророков и «жить, как им вздумается, ибо они свободны; люди спасаются его благодатью»²⁶.

Более поздняя и более зрелая в философском отношении форма гностицизма качнула маятник в противоположную сторону – в сторону жесткого детерминизма. При этом в практическом выражении она могла принимать самые разнообразные формы: от сурового аскетизма до распушенного антиномизма. К примеру, в Валентиновой системе гностического богословия утверждалось, что *ὄλκοί* (земные, материальные) люди обратятся в тление и будут уничтожены, тогда как *πνευματικοί* (духовные) и *ψυχικοί* (душевные) необратимо predeterminedены к вечной жизни. Вот как Ириной описывал взгляд валентиниан на predeterminedение: «Добрые [по природе] те, которые становятся способны принять [духовное] семя, а злые по природе – те, которые никогда не могут принять того семени»²⁷.

Подобного рода жесткий детерминизм царил также в популярных греческих учениях первых трех веков нашей эры. Значительное влияние на сознание неверующих греков оказывали астрология²⁸ и стоицизм²⁹. Астрологи утверждали, что все действия людей управляются движением небесных тел, а стоики подчеркивали идею неотвратимости судьбы и предназначения. Стоики сравнивали судьбу с рекой, а человеческую волю – с маленькими водоворотами в этой реке. Река несет человека к совершенству; водоворот возникает тогда, когда человеческая воля противится реке, но река все равно унесет водоворот вниз по течению³⁰. Иными словами, человек все равно придет к совершенству, независимо от того, хочет он этого или не хочет. Подобные взгляды приводили к духовной пассивности и преуменьшению человеческой ответственности.

Неудивительно, что на этом фоне языческого фатализма, астрологии и нестигаемого детерминизма гностиков и стоиков самые ранние греческие Отцы утверждали свободу и ответственность человека³¹. Апологеты второго века учили, что человек был создан свободным, поэтому он вполне способен исполнять закон Христов, и даже после грехопадения человек свободен через веру и покаяние избрать Бога³². Однако в то же время они не забывали подчеркивать необходимость благодати для спасения³³.

Христианские авторы конца второго – начала третьего веков в целом продолжают следовать тем же курсом. К примеру, Климент Александрийский (ок. 155–ок. 220) подчеркивал свободу человеческой воли и способность человека по собственной воле избирать добро: «Человек не может быть стабильно добрым, кроме как по собственному выбору. ... Ибо свобода каждого творит истинную благодать и открывает подлинное нечестие»³⁴. Однако в то же самое время у него видны и проблески учения о верховенстве Божьего промысла: «Ничто не происходит без воли Господа Вселенной. <...> ... Он не препятствует творящим [зло], но обращает к добру преступления Своих противников»³⁵. Климент объясняет: «Многое в жизни является плодом

²⁵

²⁶

²⁷

²⁸

²⁹

³⁰

³¹

³²

³³

³⁴

³⁵

человеческого разума, однако первоначальную искру получает от Бога. Так, здоровье от медицины, крепость тела от гимнастики, богатство от торговли – все это возникает и сохраняется благодаря Божьему провидению, однако не без участия человека»³⁶. Таким образом, Климент Александрийский включает человеческую волю в число средств, которыми располагает божественное провидение.

Ириной Лионский (ум. ок. 195), выступая против гностической доктрины о «божественной необходимости», в основном, умалчивает о действенной воле Бога в спасении грешников. Тем не менее, временами у него проявляется вера в суверенное изволение Господа в процессе спасения³⁷. К примеру, в «Доказательстве апостольской проповеди» он пишет: «Духа же сообщает Сын, сообразно Своему служению, по благоволению Отца, тем, кому хочет и как хочет Отец»³⁸.

Тертуллиан (ок. 160–225) учил, что Бог отвергает лишь тех, кто этого заслуживает: «Не пристало благому Богу заранее выносить приговор тем, кто не заслужил еще приговора»³⁹. Льюис и Демарест указывают, что Тертуллиан «признавал у Бога эквивалент предписывающей и допускающей воли. Согласно первой, Бог дает человеку предписания, которые должны руководить его действиями. Согласно последней, Бог не лишил человека дара свободы»⁴⁰. Вот что сам Тертуллиан пишет по поводу грехопадения человека: «[Бог] не остановил того, что Ему было не угодно, чтобы произошло то, что Ему было угодно. Ибо поскольку Он однажды и навсегда допустил... человеку свободу воли и способность распорядиться собой, то, конечно же, собственной властью при сотворении Он разрешил ему пользоваться этими дарами»⁴¹. В этом объяснении великого карфагенца угадывается, что, по его мнению, Бог может использовать свободную волю человека как средство для достижения других, далеко идущих целей⁴². Таким образом, Тертуллиан, по-видимому, признавал, что Бог может исполнять Свой замысел посредством вторичных причин.

Есть у ранних апологетов христианства и высказывания об абсолютной суверенности Бога над всеми деталями человеческой жизни. К примеру, Ориген (185–254) писал:

[Возвратившись ко Христу, он] ...изучит также суд Божественного промысла о каждом отдельном существе; именно, он поймет, что происходящее с людьми происходит не случайно или нечаянно, но по некоторой причине, столь основательной и возвышенной, что даже число волос не только святых, но, может быть, и всех людей зависит от нее, – и этот промысел простирается даже на воробьев, которые продаются по динарию за пару и которых можно понимать как угодно – или духовно, или буквально⁴³.

В то же самое время, Ориген далек от фатализма. Несмотря на Свой всеохватывающий промысел, Бог в представлении Оригена не подобен кукловоду, а люди – марионеткам, поскольку Божий промысел включает вторичные причины. На это философ указывает в своем сочинении против Цельса (которого сам Ориген причисляет к эпикурейцам)⁴⁴. Желая доказать абсурдность пророчеств Христа о предательстве Иуды и отречении Петра, Цельс приводит такой аргумент (в изложении Оригена):

[Иисус] изрек это свое пророчество как Бог, и потому вполне надлежало исполниться Его предсказанию. Следовательно, по своему Божеству Он привел своих учеников и пророков, с которыми вместе ел и пил, в такое положение, что они сделались

36

37

38

39

40

41

42

43

44

В ответ на это Ориген пародирует взгляды Цельса:

Если судьбой тебе суждено освободиться от болезни, то ты все равно выздоровеешь, независимо от того, призовешь ли ты врача или нет. Если же судьба predetermined тебе не выздороветь, то ты, хоть призывай врача, хоть не призывай, все равно не выздоровеешь. Словом, суждено ли тебе судьбою освободиться от болезни, суждено ли остаться больным – в том и другом случае ты напрасно будешь звать врача⁴⁶.

Как явствует из этих слов, Цельс не учитывал, что исполнение Божьего плана может включать вторичные причины (промежуточные средства). Такое упрощенное и, в общем-то, ущербное представление и позволяло ему обвинить Христа в том, что Он Своим пророчеством ввел учеников в грех. Ориген же, напротив, указывает на то, что осуществление плана может включать вторичные причины (в его примере – призвать врача), а значит, не исключает ни человеческого участия, ни человеческой ответственности. В первой половине четвертого века взгляды на Божий промысел и человеческую свободу не претерпели серьезных изменений. Однако заслуживают упоминания несколько моментов. Во-первых, в этот период начало развиваться монашеское движение. Хотя ранние монахи не делали большого упора на богословии и даже неодобрительно относились к книгам⁴⁷, по-видимому, среди них начали формироваться взгляды, сходные с теми, которые впоследствии высказывал монах Пелагий. Один из влиятельнейших представителей раннего монашества, Антоний Великий (251–356), считал, что человеческая воля свободна не грешить и осуществлять правильный выбор. Его ученик и биограф Афанасий Александрийский так передает учение Антония:

Поэтому, добродетель имеет потребность в нашей только воле; потому что *добродетель в нас, и из нас образуется*. Она образуется в душе, у которой разумные силы действуют согласно с ее естеством. А сего достигает душа, когда пребывает, какою сотворена; *сотворена же она доброю и совершенно правою*. <...> Если бы добродетель была чем-либо приобретаемым отвне, то, без сомнения, трудно было бы стать добродетельным. Если же она в нас, то будем охранять себя от нечистых помыслов, и соблюдаем Господу душу, как приятый от Него залог, чтобы признал Он в ней творение Свое, когда душа точно такова, какою сотворил ее Бог⁴⁸.

Во-вторых, в этот период необходимо особо отметить еще две ключевые фигуры. Когда разгорелся пелагианский спор, пелагиане и полупелагиане в поддержку своего учения ссылались на Иоанна Златоуста, который делал большой акцент на человеческой свободе. Августин же, защищая преимущественное положение благодати, иногда апеллировал к Амвросию Медиоланскому, хотя есть основания сомневаться в том, что учение Амвросия на этот счет было единообразным⁴⁹.

Итак, из всех приведенных выше свидетельств видно, что мнение ранней церкви о Божьем промысле и человеческой воле было неоднозначным. Однако важно понимать, что «в то время эти темы... еще не находились в центре масштабных богословских дискуссий...»⁵⁰. Ереси другого плана терзали церковь и требовали пристального внимания богословов. Время пелагианского спора – и, как следствие, более точной формулировки учения о Божьем промысле и человеческой воле – еще не настало. Эти вопросы на тот момент еще не могли

45

46

47

48

49

50

быть всесторонне продуманы. В связи с этим высказывания ранних Отцов церкви на эти темы довольно отрывочные и даже не всегда достаточно четкие и точные⁵¹.

В заключение нужно отметить, что Отцы церкви стремились подчеркнуть свободу человеческой воли, как правило, в контексте полемики с фатализмом гностиков, астрологов и некоторых философских учений. «На основании их слов о свободе воли, сказанных в опровержение фатализма, некоторые ошибочно утверждали, что в ранней церкви преобладали пелагианские взгляды»⁵². Однако говорить так значило бы не учитывать того контекста, в котором жила и развивалась христианская церковь в первые века после своего появления.

АВГУСТИН И ПЕЛАГИАНСКИЙ СПОР

Первой значимой вехой в истории нашего вопроса был знаменитый спор начала V в., ключевыми участниками которого стали Пелагий и Августин. Именно тогда взаимоотношение между Божьей и человеческой волей вышло на передний план в богословских диспутах, пожалуй, впервые в истории христианской мысли.

Учение Пелагия и история спора

Пелагий (ок. 354–ок. 418) был британским монахом. Он был хорошо образован, обладал острым умом, придерживался строгих моральных взглядов и вел аскетический образ жизни⁵³. Хотя Иероним (ок. 345–ок. 419) говорил о нем с полнейшим презрением, Августин (354–430) уважительно отзывался и о его талантах, и о его нравственном облике⁵⁴.

Пелагий пришел в Рим около 380 г., чтобы проповедовать там о покаянии, и в последующие три десятилетия считался вполне ортодоксальным⁵⁵. Имея образование в области юриспруденции и богословия и свободно владея латынью и греческим, он вскоре приобрел большую популярность среди римской аристократии, так что даже многие из высших кругов общества посвятили себя аскетической жизни под его надзором⁵⁶. Он учил, что человек может вести благочестивую жизнь при помощи Божьей благодати, и поначалу казалось, что он преподает традиционное христианское учение. Однако впоследствии стало ясно, что благодать он понимал не так, как другие христианские авторы. По его определению, благодать – это *естественная* способность исполнять Божью волю, данная каждому человеку⁵⁷.

В принципе, не трудно понять причины, которые побудили его высказывать такие идеи. Призывая слушателей к строгому и воздержанному образу жизни, Пелагий часто слышал одни и те же отговорки: «Это слишком сложно! Простые смертные не могут так жить!» Эти отговорки вызывали в нем негодование. «О, слепое безумие, – восклицал он, – мы обвиняем Бога в двойном невежестве: что Он не ведал ни того, что сотворил, ни того, что заповедал – будто бы, забыв о человеческой слабости, которой Он Сам же и был Творцом, Он наложил на человека законы, которые тот не в силах исполнить!»⁵⁸ В противовес всем этим отговоркам окружавших его людей, Пелагий утверждал, что человек свободен выбирать между добром и злом и способен исполнять все Божьи заповеди, иначе Бог не стал бы требовать их

51

52

53

54

55

56

57

58

исполнения⁵⁹. Он настаивал на том, что нравственный характер человека не пострадал от грехопадения. К примеру, в послании знатной христианке Деметриаде он пишет:

После того как мы многое сказали о человеческой природе, мы показали и на примере благочестивых мужей доказали, что она добра. <...> Везде, где идет речь о хотении или нехотении, об избрании или отвержении, – всюду говорится не о силе природы, а о свободе воли (*libertas voluntatis*)⁶⁰.

По мнению Пелагия, люди рождаются безгрешными, имея такую же способность повиноваться Богу, какая первоначально была у Адама. Поэтому человек может собственными силами достичь совершенной святости. Пелагий также учил, что Божья благодать лишь помогает человеку легче достичь того, что он и сам может стяжать по своей природе⁶¹. Его взгляды неизбежно вели к выводу, что если человек и нуждается в Спасителе, искуплении или Духе Святом, то нужда эта не непреодолима⁶².

Учение Пелагия, скорее всего, не привлекло бы к себе такого внимания, если бы его не принял Целестий, бывший римский юрист, который обратился в христианство и стал ревностным последователем Пелагия⁶³. В 411 г. два друга прибыли в Африку и повстречались с Августином. Вскоре после этого Пелагий отплыл в Палестину, тогда как Целестий остался в Кафагене дожидаться рукоположения во пресвитеры⁶⁴. Однако вместо желаемого рукоположения он дождался того, что его обвинили в доктринальных заблуждениях – тех самых, которые он перенял у Пелагия – и даже отлучили от церкви⁶⁵.

Примерно в то же время Августин отправил в Палестину молодого испанского пресвитера по имени Оросий, чтобы предупредить Иеронима о Пелагии⁶⁶. Хотя Иероним не вполне разделял взгляд Августина на предопределение (Иероним учил условному избранию), он быстро понял, какую большую опасность представляет учение Пелагия, и задался целью осудить и низложить последнего как еретика. Однако, как это нередко бывает, в дело вмешались некоторые непредвиденные факторы: оказалось, что Оросий отличался вспыльчивым характером и неважно владел греческим языком, а Пелагий умело находил остроумные объяснения и искусно планировал обстоятельства, при которых собирался синод⁶⁷. Вероятно, какую-то роль сыграла также инерция, накопленная на востоке за несколько веков борьбы с гностическим фатализмом. В результате всех этих факторов даже Иерониму с его умом и влиянием не удалось добиться успеха. В 415 г. два синода подряд – один в Иерусалиме и другой в Диосполисе (Лидде) – объявили учение Пелагия ортодоксальным⁶⁸.

Церковь Северной Африки не согласилась с этими решениями и на следующий год отправила к папе Иннокентию I ходатайство от имени двух местных синодов. Он решил вопрос в их пользу, однако на этом спор не закончился. Следующий папа римский, Зосима (417–418), человек посредственных богословских знаний, оправдал и Пелагия, и Целестия от всех обвинений. Однако, видя твердость африканских епископов, которые прислали ему еще одно письмо, подписанное 200 епископами, он начал уступать и, наконец, написал знаменитое послание *Epistula Tractoria*, приглашающее всех епископов подписаться под осуждением пелагианского учения⁶⁹. Восемнадцать итальянских епископов отказались это сделать, и среди них Юлиан Экланский, самый смелый и влиятельный в их партии, ставший

59

60

61

62

63

64

65

66

67

68

69

впоследствии одним из основных защитников пелагианства⁷⁰. Низложенные и изгнанные из Рима, они нашли поддержку у константинопольского патриарха Нестория, который даже написал от их имени письма следующему римскому епископу, Целестину I. Но, как ни парадоксально, их союз был обречен, так как на ближайшем Вселенском соборе (Эфесском 431 г.) Несторий и пелагиане разделили осуждение друг друга⁷¹. Итак, церковь – по крайней мере на то время – объявила взгляды Августина истинными и библейскими. Так во что же верил Августин и чему он учил по интересующему нас вопросу?

Учение Августина

Литературное наследие Августина против пелагиан включает тринадцать книг и множество писем, датирующихся от 412 г. до конца его жизни. Эта тема была настолько для него важна, что даже смертный час застиг его за написанием работы против Юлиана Экланского⁷². В дебатах между Августином и его оппонентами фигурировало около двадцати шести противоречий⁷³, однако все они сводятся всего к нескольким основным темам.

Начиная с исходной посылки, что все добро – либо Бог, либо от Бога, Августин (1) говорил, что ни в ком не может быть нравственной доброты и праведности, кроме как от Бога, по Его благодати и святой любви. Поэтому любое доброе дело, которое человек мог бы сотворить, – это исключительно дар Божий. (2) Адам был сотворен свободным и бессмертным, однако после грехопадения утратил и свободу воли, и бессмертие. С того времени люди неспособны даже избирать добро по своей собственной воле, поскольку (3) от Адама им передается первородный грех. (4) От состояния полной испорченности человека может избавить исключительно благодать Божья. (5) Благодать всевластна, поэтому человеческая воля не может противиться воле Божьей. (6) Совершенства невозможно достичь в этой жизни; оно ожидает нас только на небесах⁷⁴.

Можно сказать, что провидение, о котором так любил говорить Августин, особым образом подготовило его к этому спору. Прежде своего обращения в христианство он несколько лет был последователем манихейства – религиозного течения, которое в учении о свободе воли представляло собой крайность, противоположную пелагианству. Манихеи утверждали, что все предопределено и что человек несвободен⁷⁵. Тем самым они выражали идеи абсолютного детерминизма и фатализма. Приняв Христа, Августин с раскаяньем отверг учение Мани и впоследствии много писал против него. Таким образом, опровергая пелагианский взгляд на свободу воли, Августин был предостережен от впадения в противоположную крайность⁷⁶. Разумеется, взгляды Августина на провидение и человеческую свободу формировались постепенно. Однако было бы большой ошибкой считать, что он так и не определился с этим вопросом⁷⁷. О процессе формирования своих взглядов и о повлиявших на него факторах Августин сам достаточно подробно рассказывает в трактате «О предопределении святых» (особенно гл. 3, §7). В частности, он упоминает, что из учителей церкви на него особенное влияние оказал Киприан, а из текстов Писания – 1 Коринфянам 4:7; 7:25; 12:6; Римлянам 9:13 (цитата из Мал. 1:3), 16, 18; 11:5 и Ефессянам 6:23⁷⁸.

В конечном итоге, Августин опровергал обе крайности: и манихейский фатализм, и пелагианское либертарианство. Возражая манихеям, Августин отстаивал принцип свободы воли⁷⁹. Он указывал, что наши решения свободны в том смысле, что они есть не результат

⁷⁰

⁷¹

⁷²

⁷³

⁷⁴

⁷⁵

⁷⁶

⁷⁷

⁷⁸

⁷⁹

внешних сил природы, а продукт самой воли⁸⁰. Впрочем, это не означает, что на них никак не влияют обстоятельства или другие факторы. С другой стороны, возражая пелагианскому взгляду на неограниченную свободу воли, Августин подчеркивал учение о полной испорченности человека. В этой, и только в этой связи он настаивал на том, что человеческая воля находится в порабощении – связана грехом⁸¹. Таким образом, Августин старательно разграничивал предопределение и фатализм, утверждая психологическую свободу и ответственность человека⁸². Точно так же,

...говоря о непобедимости или неодолимости благодати, [Августин] не имел в виду... что Бог принуждает человека творить добро или заставляет его раскаиваться и верить против его собственной воли... как эту доктрину повсеместно неправильно представляют; [Августин] учил лишь тому, что Бог производит в человеке хотение, эффективно обновляя его волю Своей силой...⁸³

Августин постулировал наличие у Бога допускающей воли: Бог не желает греха, не творит его и не радуется ему, однако допускает Своему творению творить грех для того, чтобы исполнился Его предвечный промысел. Погибель нечестивых Августин тоже приписывал не декретивному установлению Божьему, а Его предведению и допущению⁸⁴. Так, он писал: «...никто не спасается иначе, как по незаслуженной милости, и никто не осуждается иначе, как заслуженным судом»⁸⁵. Сопоставляя вместе промышляющую и допускающую воли, Августин мог сказать, что «...ничего не было бы, если бы не восхотел Всемогущий, или соизволяя [т. е. допуская], или прямо действуя»⁸⁶.

В трактате «О благодати и свободном произволении» Августин писал, что наличие у человека свободной воли «убедительно доказывается» множеством повелений или запретов в Священном Писании, которые в противном случае были бы бессмысленны⁸⁷. Однако наличие свободной воли не означает, что человек не нуждается в благодати⁸⁸. В духовной жизни есть место и «для дара Божьего, и для свободной воли»⁸⁹, потому что благодать помогает человеческой воле исполнять то, что заповедано⁹⁰. В качестве примера Августин ссылается на апостола Павла, который сам подвизался и сам бежал (2 Тим. 4:7), однако Бог дал ему завершить бег и одержать победу (1 Кор. 15:57)⁹¹. Благодать Божья «...не упраздняет человеческую волю, а худую волю превращает в добрую и доброй помогает»⁹².

В противоположность пелагианам, Августин настаивал на том, что Божья благодать дается не за заслуги; напротив, любые духовные достижения появляются только посредством благодати⁹³. Даже вера есть не естественная человеческая способность, а исключительно дар Божий. Для доказательства этого утверждения Августин ссылается на такие тексты, как: «...получивший от Господа милость быть Ему *верным*» (1 Кор. 7:25); «...по мере *веры*, какую каждому Бог уделил» (Рим. 12:3); «мир братьям и любовь с *верою* от Бога Отца и Господа Иисуса Христа» (Еф. 6:23); «...вам дано ради Христа не только *веровать* в Него, но и страдать за Него...» (Фил. 1:29); «...имея тот же Дух *веры*...» (2 Кор. 4:13)⁹⁴. Августин

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

подкрепляет свою мысль следующим доводом:

Если вера происходит просто от свободной воли, а не дается Богом, то зачем же мы молимся о неверующих, чтобы они уверовали? Это было бы абсолютно бесполезно, если мы только не верим – как должно верить, – что Всемогущий Бог способен обратить к вере волю развращенную и вере противящуюся⁹⁵.

Однако это не значит, что воля человека никак не фигурирует в обращении к Богу. Августин пишет по поводу обращения: «Впрочем, чтобы никто не подумал, что люди в этом ничего не делают по своей свободной воле, в псалме сказано: “...не ожесточите сердца вашего...” (Пс. 94:8)»⁹⁶.

Избрание, по Августину, – это одностороннее решение Бога. Ссылаясь на слова Христа в Иоанна 15:16, он говорит: «Они избрали Его потому, что были избраны Им, а не потому были избраны Им, что Его избрали. Люди не могли бы избрать Христа, если бы не были прежде избраны благодатью Божьей»⁹⁷.

По мнению Августина, Бог может эффективно управлять волей людей, как верующих, так и неверующих. Он приводит множество примеров из Писания, говорящих о том, что люди действуют по собственной воле, однако при этом исполняется Его вышняя воля⁹⁸. В заключение Августин говорит:

Из этих утверждений богодухновенного слова и других подобных текстов, которые недоставало бы места цитировать, я полагаю, достаточно ясно, что Бог действует в сердцах людей, склоняя их волю куда Ему угодно, к добрым ли делам по Своей милости или к злым по их заслугам; при этом Его суды иногда явны, иногда тайны, но всегда праведны⁹⁹.

Взгляд Августина на *взаимоотношение* человеческой воли и предопределения яснее всего раскрывается в полемике против римского философа Цицерона, жившего в I в. до н. э. Цицерон отрицал возможность предведения будущего, поскольку в противном случае «существование судьбы будет следовать столь логически необходимо, что отрицать его не будет решительно никакой возможности»¹⁰⁰. Если будущее можно достоверно предугадать, значит, его уже невозможно изменить – оно как бы фиксировано. Если будущее вдруг изменится, значит, оно не было предугадано достоверно. Чтобы его можно было точно предугадать, оно должно быть неизменяемым. А если будущее неизменяемо, то «в нашей власти нет ничего, и произвола свободной воли не существует»¹⁰¹. Если будущее уже заранее предугадано и не может быть изменено, – продолжают рассуждения Цицерона, – «то напрасно издаются законы, напрасно употребляются порицания, похвалы, укоризны, увещания»¹⁰² – ведь все эти законы, порицания и похвалы все равно ничего не изменят в заранее известном будущем. Таким образом, «если допустить предведение будущего, уничтожается свобода воли; если допустить свободу воли, уничтожается предведение будущего»¹⁰³.

Возражая Цицерону, Августин утверждал, что «религиозная душа выбирает [и свободу воли, и предведение будущего]; то и другое исповедует; то и другое по вере благочестия признает

95

96

97

98

99

100

101

102

103

за истину»¹⁰⁴. Каким же образом это возможно? Августин учил, что Божий промысел включает «...определенный порядок причин: ибо не может же случиться что-нибудь такое, чему не предшествовала бы какая-нибудь вызвавшая его причина...»¹⁰⁵ Так вот, по мнению Августина, «...и сама наша воля находится в порядке причин, который, как порядок определенный, содержится в предведении Божиим; потому что и человеческая воля представляет собою причину человеческих действий»¹⁰⁶. Иными словами, человеческие действия имеют под собою множество сложно взаимодействующих причин, одна из которых – человеческая воля. Бог же как первопричина всего контролирует действие всех вторичных причин:

В Его воле верховная власть, которая помогает добрым расположениям воли духов сотворенных, судит расположения злые, приводит в порядок всяческие, и некоторым дает власть, а некоторым не дает. Будучи Творцом всякой природы, Он также и Податель всякой власти, но не всякого расположения воли. Злые расположения воли не от Него, потому что они противны природе, которая получила бытие от Него¹⁰⁷.

Чтобы быть по-настоящему свободной, наша воля не обязательно должна быть всегда в состоянии достичь исполнения желаемого, т. е., по выражению Августина, иметь «власть». К примеру, когда сталкиваются противоположные интересы двух свободно волящих людей, ясно, что достичь желаемого может лишь один из них, но второй от этого не становится безвольным роботом. Августин пишет:

...Наша свободная воля существует, и она-то делает все то, что мы делаем по своему желанию и чего не делалось бы, если бы мы не желали. Если же кто-либо вопреки своему желанию терпит что-либо по воле других людей, воля и в этом случае не теряет своего значения; хотя осуществляется воля не этого человека, а власть Божия. Ибо, если есть только воля [но нет власти], и она не может осуществить того, чего хочет, встречая препятствие со стороны более могущественной воли, то она и в этом случае не перестает быть волей, и волей не кого-нибудь другого, а именно того, кто хочет, хотя и не в состоянии исполнить желаемого¹⁰⁸.

Обратите внимание, что, подобно некоторым предшествовавшим богословам, Августин решает парадокс свободной воли и предопределения (а предугадание у него выступает эквивалентом предопределения, как это видно из его собственных слов) за счет того, что включает человеческую волю в число вторичных причин, которыми оперирует и которые учитывает божественное провидение. В результате, и Божье предопределение властвует над всем, и человек ответственен за свои поступки. Более того, если человеческая воля как одна из важнейших причин наших поступков способна реагировать на законы, порицания и похвалы, то «ненапрасны и законы, и порицания, и увещания, и похвалы, и укоризны: [Бог] знал наперед, что и они должны быть, и тем большую они имеют силу, что Он знал наперед, какую они будут иметь силу»¹⁰⁹.

Иоанн Кассиан и полупелагианство

Впрочем, несмотря на одобрение взглядов Августина III-м Вселенским собором, было бы

104

105

106

107

108

109

ошибкой полагать, что они повсеместно были встречены с одинаковым признанием. Примерно в то же время «...была разработана промежуточная богословская схема, получившая название полупелагианства, она-то... почти во все времена и преобладала в значительной части христианской церкви»¹¹⁰. Эти взгляды привлекли внимание Августина в 428 г., благодаря обращенным к нему письмам двух друзей, Проспера и Гилария, которые уведомили его о распространявшихся в Галлии новых воззрениях. Вдохновителем и крупнейшим представителем нового движения был Иоанн Кассиан (ок. 360–ок. 435), ученик Иоанна Златоуста¹¹¹.

Кассиан признавал первородный грех и необходимость благодати, однако, подобно Пелагию, отрицал абсолютную испорченность человеческой природы. По его мнению, «*через совершенство природы, дарованной по благодати Творца, [у людей] иногда возникают начатки доброй воли, которые, впрочем, не могут достичь совершенства добродетели без помощи Господа...*»¹¹² Если Бог «видит в нас начальные проблески доброй воли, Он сразу просвещает и укрепляет ее и подвигает ее ко спасению, возвращая то, что *Он Сам насадил* или что, как Он увидел, возникло *благодаря нашим собственным стараниям*»¹¹³.

Иоанн Кассиан считал, что при обращении людей Бог действует разными методами, в зависимости от первоначального состояния человека. Он писал: «Бог приводит людей ко спасению бесчисленным множеством различных методов, путями непостижимыми; в тех, *кто уже желает* и жаждет спасения, Он пробуждает еще большую ревность, иных же Он принуждает *вопреки их воле*, хотя бы они и противились»¹¹⁴. Таким образом, по учению Кассиана, благодать как бы подхватывает человека на том уровне, на каком он находится, и оттуда возносит его ввысь. Если человек находится на самом дне, благодать помогает ему подняться со дна, если же он уже находится близко к вершине и ему недостает лишь чуть-чуть до спасения, то благодать восполняет этот малый недостаток.

У одних людей воля уже расположена искать Бога – таких Господь просто направляет и укрепляет; другие же совсем не ищут Бога или остыли в стремлении к добру – в таких Бог создает благу волю или обновляет ее¹¹⁵. Поясняя свою идею, Иоанн Кассиан ссылается на следующие библейские примеры:

...Он избрал Андрея и Петра и других апостолов по свободному состраданию Своей благодати, когда они даже *не помышляли* об исцелении и спасении. Закхея, когда тот в своей верности *старался* увидеть Господа и из-за малого роста влез на сикомор... Павла даже *против его воли*, противящегося Он привлек к Себе¹¹⁶.

Кассиан полагал, что у таких людей, как гонитель церкви Павел или мытарь Матфей, начатки благой воли не могут родиться иначе как силою Божьей благодати¹¹⁷. Однако он отрицал, что Бог выступает инициатором благой воли у всех спасающихся – и в этом аспекте его позиция приближается к пелагианству. Он пишет:

Если же мы скажем, что начало свободной [доброй] воли всегда полагается по вдохновению благодати Божьей, то как насчет веры Закхея или благодати разбойника на кресте, которые *своим собственным хотением* взяли силою Царство Небесное и тем *предварили* особое водительство призвания [Божьего]?¹¹⁸

110

111

112

113

114

115

116

117

118

По мнению Иоанна Кассиана, благодать всегда содействует нашей воле, однако в некоторых случаях она ищет проявлений благой воли и требует каких-то усилий со стороны самого человека¹¹⁹. Бог поступает именно так, чтобы не показалось, что Он дает благодатные дары тем, кто спит или расслабился в лености своей¹²⁰.

Впрочем, когда Кассиан пишет, что некоторых людей Бог приводит к Себе вопреки их воле, он не имеет в виду, что Бог нарушает принцип свободы воли. Бог может действовать против воли, но не против свободы. В заключительной части Тринадцатого собеседования Кассиан объясняет свой взгляд на то, как Бог взаимодействует с волей человека. По его мнению, сначала Бог пробуждает в человеке желание к добру, но не так чтобы не оставить человеку выбора: дорога открыта в обе стороны, человек может либо принять это побуждение, либо отвергнуть его¹²¹. На втором этапе благодать дает человеку способность проявлять добродетель, но, опять же, не нарушая его свободы. На третьем этапе благодать дает человеку возможность сохранить приобретенную на предыдущих этапах добродетель. Но и здесь свобода не исчезает и не заменяется рабством¹²². С общим направлением этих рассуждений, наверное, во многом согласился бы даже Августин, поскольку он тоже указывал, что роль свободной воли при обращении состоит в том, чтобы не воспротивиться благодати (см. выше). Однако в учении Иоанна Кассиана присутствует примесь идей, являющихся визитной карточкой пелагианства. По его мнению, некоторые люди сами по себе имеют благою волю, и благодать лишь помогает им эту волю развить¹²³. Несомненно, что Августин посчитал своим долгом бороться с этим новым учением точно так же, как он боролся против пелагианских воззрений.

Хотя некоторые авторы представляют взгляды Иоанна Кассиана чуть ли не как золотую середину между Пелагием и Августином или даже как позицию «надспорную» и близкую к «апостольской вере»¹²⁴, из приведенных выше цитат видно, что это едва ли можно признать вполне справедливым. Скорее, Иоанн Кассиан применил два направления мысли: пелагианство и августинианство, – к разным группам людей. В отношении одних людей действуют пелагианские принципы, в отношении других – августинианские.

Впрочем, нужно отметить и положительную сторону в учении Кассиана. В отличие от многих авторов, которые рассуждали или рассуждают о Божьем провидении слишком упрощенно, он пишет, что Бог действует «...бесчисленным множеством различных методов, путями непостижимыми...»¹²⁵. Иными словами, его подход стремится избежать однобокости, присущей некоторым подходам к данному вопросу.

Конечно, не все полупелагиане верили в точности так, как Иоанн Кассиан. Движение, получившее впоследствии такое название, объединяет попытка отмежеваться как от Пелагия, так и от Августина, найти промежуточную позицию между ними. Полупелагиане учили, что все люди грешники и что грех передается им от Адама, однако природа человека не настолько испорчена, чтобы он был не в состоянии творить добро. Человек не может спастись самостоятельно и нуждается в помощи Божьей благодати, но благодать лишь *содействует* его собственной благой воле. Благодать подается даром, то есть люди ее никак заслужить не могут, однако же не является неодолимой. Благодать даруется лишь тому, кто предварительно сам расположил свое сердце поверить Богу. Таким образом, хотя благодать дается не *за* заслуги, она посылается *в соответствии* с качествами человека, настоящими или предвиденными¹²⁶. Согласно полупелагианству, человеческая воля первой обращается к

119

120

121

122

123

124

125

126

Богу, и в ответ на стремление человека Бог посылает ему Свою помощь.

Попытка представить полупелагиан как «умеренных последователей Августина»¹²⁷, на наш взгляд, весьма неудачна. Во всяком случае, Августин бы с таким определением явно не согласился, поскольку он написал несколько трактатов в опровержение их взглядов. Если термин «умеренное августинианство» и имеет право на существование, то его можно применить, может быть, к постановлениям Второго оранжского собора (см. ниже), но никак не к полупелагианству.

Итак, Августин продолжил битву с новым врагом. Или же это был старый враг в новом обличье? Для Августина, скорее всего, верно последнее, поскольку против полупелагианства он использовал те же аргументы, что и в своих более ранних антипелагианских работах¹²⁸.

После смерти Августина его дело продолжили Проспер и Фульгенций, хотя и не столь искусно или авторитетно¹²⁹. Наиболее заметной фигурой по другую сторону баррикад был весьма уважаемый епископ Фауст (ум. 495), которому удалось одержать победу над «гиперавгустинианским» пресвитером Люцидом на синоде в Арле в 475 г.¹³⁰

Полупелагианство приобрело популярность во многих уголках христианского мира и даже стало главенствующей доктриной в Галлии¹³¹. Несмотря на это, полупелагианство никогда не было формально одобрено церковью и было формально осуждено в 529 г. провинциальным собором Франции, Вторым оранжским собором (Concilium Arausicanum)¹³².

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Досхоластический период

В IX в. Августиново учение о предопределении было подхвачено высокообразованным монахом Готшалком из Орбэ¹³³. Отталкиваясь от идеи о неизменности Бога, составившего Свой промысел от вечности, Готшалк пришел к вере в двойное предопределение¹³⁴, что он и стал проповедовать во время своих странствований по Италии¹³⁵. Можно сказать, что Готшалк довел до крайности¹³⁶ концепцию Августина, который, как выше упоминалось, достаточно сдержанно выражался в отношении активного предопределения к смерти, приписывая погибель грешников Божьему допущению. Готшалк совершенно отвергал условное избрание, основанное на простом предугадании духовной реакции человека¹³⁷. Если на Готшалка большое влияние оказали труды Августина, то у его оппонента, Рабана Мавра, архиепископа майнцкого, был другой кумир в богословии – Григорий Великий¹³⁸. Учение Готшалка казалось Рабану Мавру оскорбительным, и он написал против него два резких письма. Не обошлось и без искажения взглядов Готшалка. Например, Рабан Мавр обвинял Готшалка в том, что тот якобы учил, что Бог предопределяет ко греху и толкает человека к погибели, сколь сильно бы тот верой и добрыми делами ни показывал свое стремление ко спасению¹³⁹. Учение самого Рабана в каких-то аспектах было умеренно

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

августинианским, а в каких-то стояло ближе к полупелагианству¹⁴⁰.

В 848 г. Рабан созвал синод в Майнце, где идеи Готшалка в присутствии короля Германии осудили как еретические¹⁴¹. Вердиктом синода он был приговорен к бичеванию и передан в ведение Гинкмара, архиепископа реймского¹⁴². Заточенный в темницу в собственном монастыре, Готшалк перенес ужасные притеснения и нападки со стороны других священников и монахов¹⁴³. На следующий год Гинкмар вызвал его на собор в Кьерси, где Готшалк отказался отречься от своих взглядов и был объявлен неисправимым еретиком. Его лишили священнического сана и подвергли публичному бичеванию за нестигаемое упрямство¹⁴⁴. Ему удалось избежать смерти лишь благодаря тому, что он собственноручно бросил свою книгу в огонь¹⁴⁵. Как ни парадоксально, позиция самого Гинкмара по вопросу о предопределении также была отвергнута¹⁴⁶.

Этот собор положил начало горячим спорам. Мнения разделились. Такие влиятельные богословы, как Пруденций, епископ города Труа, Ратрамн из Корби, Ремигий из Лиона и Люпий из Ферера, писали в защиту августинианства и благосклонно отзывались о Готшалке¹⁴⁷. Их позиция была подкреплена синодами в Валенсии в 855 г. и в Лангре в 859 г.¹⁴⁸ С другой стороны, доктрину о свободе воли и условном предопределении защищали архиепископ майнцский Рабан Мавр, архиепископ реймский Гинкмар и епископ лаонский Пардулий. Их позиция была одобрена синодом в Кьерси в 853 г. и, частично, в Савонньере близ Туля в 859 г.¹⁴⁹ Третья точка зрения была предложена Иоанном Скотом Эриугеной, который был приглашен Гинкмаром в качестве богословского авторитета. Однако он настолько отклонился от ортодоксальной позиции, что обе партии в конечном итоге его дезавуировали¹⁵⁰.

Разногласия продолжались до тех пор, пока синод в Тузи в 860 г. не разработал компромиссную формулу¹⁵¹, которая, впрочем, едва ли кого-то удовлетворила. Последним событием в этом споре стала публикация Гинкмаром книги, написанной в защиту решений синода в Кьерси 853 г. Августинианство на тот момент проиграло сражение¹⁵². Что же касается самого Готшалка, он провел двадцать лет в темнице и умер в 869 г., так и не отказавшись от своего учения¹⁵³.

Схоластический период

Ансельм Кентерберийский

Ансельм Кентерберийский (1033–1109), которого называют отцом схоластики, симпатизировал августинианскому взгляду на предопределение¹⁵⁴. Он «полагал различие между свободой – которую отвергал – и способностью к волевому выбору – которую признавал»¹⁵⁵. Свобода для него – это непременно свобода *от греха*. Вот как он обосновывает

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

эту идею в диалоге с воображаемым учеником:

Разве тебе не кажется, что человек, который в такой степени владеет приличным и подобающим, что не может его утратить, свободнее владеющего этим же так, что может потерять и может быть приведен к тому, что неприлично и не подобает?

<...>

Также и то... не менее несомненно, что грешить всегда есть неподобающее и вред?

<...>

Значит, та воля свободнее, которая не может уклониться от прямизны несогрешения, чем та, что может ее покинуть¹⁵⁶.

Продолжая развивать эту мысль, Ансельм пишет: «...способность (potestas) грешить, которая, будучи прибавлена к воле, уменьшает ее свободу, а если отнимается – увеличивает, не есть ни свобода, ни часть свободы»¹⁵⁷. Поэтому после грехопадения человек сохранил способность к волевому выбору, но утратил свободу.

Ансельм обстоятельно обосновывает, что «свободный выбор есть не что иное, как воля, способная *сохранять правильность воли* ради самой правильности»¹⁵⁸. Однако человек не свободен взять правильность воли, если ее не имеет, поскольку это не в его власти:

...Как никакая воля до того, как обрела правильность, не может получить ее, пока Бог не даст, так, утрачивая полученную, не может обрести ее заново, если Бог не возвратит. И я считаю бóльшим чудом, когда Бог возвращает утраченную правильность, чем когда умершему возвращает утраченную жизнь¹⁵⁹.

С таким пониманием свободы выбора у Ансельма хорошо согласуется идея, что человек одновременно является и свободным, и рабом греха:

Он раб, поскольку не может уйти от греха; и он свободен, поскольку не может быть отторгнут от правильности. Но от греха и рабства его он может отвратиться только благодаря кому-то другому; от правильности же может быть совращен только сам собою, а свободы его ни сам он, ни другой не может лишить его. Ибо он всегда по природе своей свободен для сохранения правильности, если ее имеет, даже и тогда, когда не имеет [того, что нужно сохранять]¹⁶⁰.

Говоря о взаимоотношении Божьего промысла и человеческой воли, Ансельм проводит следующую аналогию. Божья воля подобна небосводу, и люди всегда находятся под ним, куда бы они ни шли. Если они бегут от одного края небосклона, они лишь приближаются к другому краю. «Итак, – заключает Ансельм в трактате *Cur Deus Homo* («Почему Бог стал человеком»), – даже если бы человек или злой ангел отказался подчиниться Божьей воле и Его велению, избегнуть их он не в силах; ибо, желая убежать от воли заповедующей, он впадает в руки воли наказующей»¹⁶¹. Таким образом, похоже, что под зонтиком Божьего промысла Ансельм отводил какое-то место свободному человеческому выбору.

156

157

158

159

160

161

Петр Ломбардский

Петр Ломбардский (ок. 1095–ок. 1164), отец систематического богословия, в своих взглядах на предопределение ближе всего подходит к Августину, которого он часто цитирует в своих «Сентенциях»¹⁶². Шафф описывает его взгляд следующим образом: «Предопределение Богом избранных есть источник всякого в них добра, а значит, не может быть основано на предвидении какого-либо добра, каким они могут обладать. Их число не может ни уменьшиться, ни увеличиться. Что же касается осуждения заблудших, первый шаг в этом принадлежит не Богу: их реprobация [оставление] является следствием предузнанного в них зла»¹⁶³.

В то же время, в своей антропологии Петр Ломбардский далеко отошел от Августина. Он утверждал, что грехопадением человек «был испорчен и обеднен: испорчен в природных благих способностях, *которых он, впрочем, не лишился*, ибо в какой-то степени они могут быть восстановлены; лишился же он *благодатных даров*, которые благодатью были *добавлены* к дарам природным»¹⁶⁴. В этом отношении взгляды Петра Ломбардского можно отнести к полупелагианству.

Фома Аквинский

Фома Аквинский (1225–1274), вершина и венец схоластики, в области сотериологии следовал не августинианскому, а полупелагианскому взгляду¹⁶⁵. Хотя на словах он поддерживал Августиново учение о том, что благодать Божья – единственная и исключительная причина обращения человека, на практике он допускал, что человек способен подготовить себя к восприятию благодати и к добрым делам¹⁶⁶. Это вытекало из его представления о том, что после грехопадения человеческая природа не стала абсолютно испорченной, а лишь ослабла в духовном отношении, сохранив при этом способность к добру.

В то же время, рассуждения о предопределении у Аквината вполне соответствуют Августиновым. По его мнению, одни события (например, сотворение и предопределение к жизни) нужно отнести к Божьей безусловной, промышляющей воле, тогда как другие события (например, распространение греха и реprobация [оставление] нечестивых) – к Его условной, допускающей воле¹⁶⁷. Взаимоотношение между человеческой волей и божественным провидением Фома объяснял следующим образом:

...Поскольку сам акт свободного решения возводится к Богу как к причине, то необходимо, чтобы то, что происходит вследствие свободного решения, подлежало божественному провидению, ведь [*провидение*] человека содержится в провидении Бога (*providentia enim hominis continetur sub providentia Dei*) как частная причина – в общей. – Но Бог провидит о праведниках некоторым более совершенным образом, чем о нечестивых, поскольку *не допускает, чтобы против них происходило нечто, что в конце концов препятствовало бы их спасению*, поскольку «любящим Бога все содействует ко благу», как сказано в Писании (Рим. 8, 28)¹⁶⁸.

Сталкиваясь с очевидным вопросом – «Если Бог одних предопределил ко спасению, а других оставил к погибели, то какой смысл молиться о спасении грешников?» – Аквинат отвечает:

¹⁶²

¹⁶³

¹⁶⁴

¹⁶⁵

¹⁶⁶

¹⁶⁷

¹⁶⁸

...В предопределении [praedestinatio] надлежит рассматривать два аспекта, т. е. само божественное предопределение [praeordinatio] и его следствие [effectus, что можно также перевести как «образ действия». – А. П.]. Что касается первого, то молитвы святых никоим образом не могут ему способствовать: ведь некто предопределяется Богом не благодаря молитвам святых. Что же касается второго, то предопределению могут способствовать как молитвы святых, так и другие добрые дела, поскольку *провидение, частью которого является предопределение, не устраняет вторичные причины*, но так провидит следствия, что и порядок вторичных причин также подлежит ему. ... Точно так же Он предопределяет кого-либо к спасению таким образом, что под порядок предопределения подпадает все то, что способствует человеку в спасении (будь то молитвы – его собственные, или других, – или иные благие дела, или нечто подобное, без чего никто не может достичь спасения)¹⁶⁹.

Рассматривая вопрос, является ли предузнание человеческих заслуг (в самом широком смысле, в том числе и принятия благодати) причиной предопределения, Фома говорит:

...Очевидно, что то, что относится к благодати, есть следствие предопределения; и таковое не может рассматриваться как основание предопределения, поскольку заключено в нем. <...>

<...> Ибо все, что имеется в человеке направляющего его к спасению, целиком содержится *в следствии* предопределения, *даже сама готовность к принятию благодати*; и таковое имеет место только благодаря помощи со стороны Бога, согласно этому изречению (Плач 5, 21): «Обрати нас к Тебе, Господи, и мы обратимся»¹⁷⁰.

Подводя итог, нужно подчеркнуть, что предопределение, по Фоме Аквинскому, включает в себя человеческую волю, как общая причина включает в себя причины вторичные. Хотя характер и количество этих «вторичных причин» должны уточняться в соответствии со Священным Писанием и хотя нужно помнить ясное библейское учение о незаслуженной благодати, общее направление мысли Аквината заслуживает самого пристального внимания. По его учению, Божий предвечный промысел включает вторичные действующие причины. Другими словами, Бог предопределил не только результаты, но и средства, при помощи которых эти результаты должны быть достигнуты.

Иоанн Дунс Скот

Иоанн Дунс (1266–1308), в силу своего шотландского происхождения получивший прозвище Скот и ставший широко известным именно под этим именем, делал большой акцент на заложенных Богом свободе и ценности индивидуума¹⁷¹. Он считал, что все возводится к Богу как первопричине, однако не все предопределено с необходимостью (т. е. так, что не может произойти иначе). Некоторые события остаются случайными и спонтанными. По мнению Дунса Скота, «единственный источник случайных действий – это либо воля, либо то, что сопутствует воле [concomitans voluntatem]. Всякая другая причина действует по необходимости в силу своей природы, а значит, не случайно»¹⁷². Бог не движет нашей волей ни непосредственно, ни через посредничество вторичных причин, иначе воля не была бы свободной¹⁷³. Те события, которые в тот же самый момент могли произойти по-другому,

¹⁶⁹

¹⁷⁰

¹⁷¹

¹⁷²

¹⁷³

шотландец называет случайными¹⁷⁴. Любой акт воли, по сути, случаен, поскольку человек может в любой момент времени принять любое из противоположных решений. Именно случайностью волеизъявления объясняется возникновение зла¹⁷⁵.

Как же может быть, что Бог называется первопричиной всего, однако в мире постоянно происходят случайные события? Дунс Скот поясняет: «Либо ничто не происходит случайно, то есть так, что этого можно было бы избежать (*evitabiliter*), либо элемент случайности присутствует в самом действии первой причины, которая могла бы и не вызывать следствия (*posset non causare*)»¹⁷⁶. Таким образом, Бог ничего не предопределяет с неизбежностью. Все, причиной чего Он является, Он «причиняет» с элементом случайности (*quidquid causat, contingenter causat*)¹⁷⁷.

Дунс Скот считал, что Бог знает будущее не потому, что оно заключено в задуманном Им плане, а потому, что Он знает все взаимосвязи всех действующих причин. Философ пишет:

Один и тот же акт знания может охватить несколько взаимосвязанных объектов, и чем совершеннее этот акт, тем больше может быть количество этих объектов. Следовательно, акт настолько совершенный, что к нему невозможно ничего прибавить, охватит все, что может быть узвано¹⁷⁸.

Дунс Скот также указывал, что знание будущего «через знание действующей причины совершеннее, чем знание самой вещи [т. е. когда она появится]»¹⁷⁹. Бог знает все, «что может быть познано» (*intelligibilis*)¹⁸⁰, одновременно, в одном акте простого знания¹⁸¹. Надо заметить, что такую точку зрения на знание Богом будущего разделяют и многие арминиане¹⁸².

В учении о спасении Иоанн Дунс Скот придерживался полупелагианской позиции. По его мнению, первородный грех оставил человеческую волю неповрежденной, поэтому человек может желать добра и тем самым заслужить спасительную благодать. Он писал:

Наша воля всегда может любить и искать чего-то более великого, чем любая конечная цель, как и наш интеллект способен знать больше. И в нас, кажется, есть естественная склонность в высшей степени любить бесконечное благо. Ибо таков признак естественной склонности воли к чему-либо – что она сама по себе, без привычки, любит это с готовностью и наслаждением. Воля свободна...¹⁸³

Хотя свободная воля играет важную роль в том, как человек заслуживает спасение, ее одной, без благодати, было бы недостаточно. По мнению философа, благодать не создает в человеке благо, а только увеличивает его¹⁸⁴.

Как видно из вышесказанного, учение Дунса Скота о провидении сильно отличается от взглядов его знаменитого предшественника, Фомы Аквинского. Однако едва ли можно сказать, что шотландец сделал шаг в более правильном направлении. Приводя множество изощренных аргументов в защиту отдельных положений своей теории, он, тем не менее, оставляет читателя с массой вопросов. Во-первых, он не объясняет, в каком смысле причина, не вызывающая следствия («*posset non causare*»¹⁸⁵), остается причиной, если в таком случае

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

причинно-следственная связь уже нарушена. Если причина могла бы «не причинять», это значит лишь то, что она могла бы не быть причиной. Во-вторых, Дунс Скот говорит только о прямом управлении волей («necessario movebit voluntatem»¹⁸⁶), не рассматривая опосредованное влияние, которое могло бы быть достаточно эффективным, но не было бы связано с принуждением. В-третьих, он не рассматривает *сочетание* всеведения и всемогущества в каузации («причинении») всех вещей, но, напротив, противопоставляет одно другому¹⁸⁷, из двух отдавая предпочтение именно всеведению. В-четвертых, он пишет, что Бог знает все, что *может быть познано*, но не объясняет, в силу чего еще не осуществившиеся случайные акты воли посторонних лиц являются сущностными (entitas) и познаваемыми (cognoscibilitas)¹⁸⁸. В-пятых, он не объясняет, как от знания Богом всех миллионов *возможных* исходов развития событий (включая подлинно случайные события) он переходит к утверждению, что Бог знает, какой именно один единственный исход – повторимся, из миллионов *случайных* исходов – на самом деле состоится. В-шестых, его рассуждения о Божьем провидении в спасении неразрывно связаны с тем, что он не считает волю испорченной грехопадением, однако это предположение едва ли можно оправдать с библейской точки зрения (ср. Рим. 3:11).

Другие

Как можно увидеть из сказанного выше, философские построения схоластов о Божьем промысле и человеческой воле нередко были весьма остроумными, однако когда дело доходило до сотериологии, они зачастую отводили слишком большую роль человеческим усилиям. Делая чересчур большой акцент на человеческих делах как средстве спасения, они отклонились от настоящего библейского Евангелия. Поздняя схоластика сделала эту тенденцию еще более явной. В XIV–XV вв. большим влиянием в католицизме стала пользоваться богословская школа «Via moderna» («современный путь»), основными представителями которой были францисканец Уильям Оккам (1285–1349), доминиканец Роберт Холкот (1290–1349), кардинал Пьер д'Альи (1350–1420) и «последний схоласт» Габриэль Биль (ок. 1420–1495). Отправным пунктом в сотериологии «Via moderna» был завет между Богом и человечеством¹⁸⁹. В рамках Своего завета Бог учредил условия, которые необходимо соблюсти для оправдания. Эти условия можно выразить латинским изречением «facere quod in se est»¹⁹⁰ («делать то, что можешь», «стараться изо всех сил»). Если человек выполняет эти условия, то есть старается изо всех сил, то Бог соглашается засчитать его несовершенные старания – «свинцовую монету»¹⁹¹ – за нечто гораздо более ценное – за золото совершенной праведности. «Бог не откажет в благодати всякому, кто исполняет то, что... внутри него»¹⁹² (т. е. то, что может). Из этих примеров ясно, что богословы этого направления отрицали абсолютную испорченность человека, как отрицали и необходимость Божьей инициативы в спасении. К концу XV столетия идеи «Via moderna» были уже хорошо развиты в основных католических орденах: доминиканском (исповедующем идеи Фомы Аквинского) и францисканском (среди последователей Дунса Скота)¹⁹³. О том, сколь большим влиянием пользовалась эта богословская школа, также свидетельствует тот факт, что труды Габриэля Билиа часто

186

187

188

189

190

191

192

193

привлекались в качестве авторитетного источника на Тридентском соборе¹⁹⁴ (см. ниже). Таким образом, в католической церкви периода поздней схоластики доминировали воззрения, близкие к пелагианству и полупелагианству.

Несмотря на это, некоторые священники и проповедники придерживались Августиновых взглядов на предопределение. Среди них нужно выделить Томаса Брэдвардина (1290–1349), священника Римской католической церкви, умершего через несколько недель после посвящения в сан архиепископа Кентерберийского; д-ра богословия Джона Уиклифа (1324–1384), «утреннюю звезду Реформации», неукоснительно отстаивавшего идею «строгого предопределения»; и ректора Пражского университета Яна Гуса (1369–1415), который был учеником Уиклифа и придерживался тех же взглядов на Божий промысел, что и Августин¹⁹⁵.

ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ

Учение реформаторов

Лютер

Труды реформаторов были в значительной степени направлены против пелагианских и полупелагианских взглядов, господствовавших в те времена как среди мирян, так и среди клира¹⁹⁶. Наверное, не будет большим преувеличением, что к началу XVI в. римская католическая церковь под влиянием схоластики и гуманизма настолько близко подошла к пелагианству, насколько это было вообще возможно. Поэтому вполне можно сказать, что «главной целью, задачей и главным достижением Лютера (1483–1546) было избличение *пелагианских ересей*, извращающих путь спасения и искажающих божественную истину»¹⁹⁷. В противовес подобным взглядам, Лютер настаивал на абсолютном «рабстве воли», которое возникло после грехопадения как естественное следствие испорченности человеческой природы¹⁹⁸. Поначалу он высказывался на этот счет достаточно резко – фактически, резче, чем когда-либо говорил об этом Кальвин¹⁹⁹. Из ранних утверждений Лютера и Меланхтона могло бы показаться, что они вовсе отказывают человеку в свободе воли в любом смысле этого слова. Однако впоследствии они выразили свои взгляды с большей осторожностью в Аугсбургском исповедании²⁰⁰:

О свободной воле наши церкви учат, что человеческая воля обладает определенной свободой выбора в светской праведности и совершении дел, подвластных разуму. Но она не имеет силы без помощи Духа Святого производить праведность Божью, то есть праведность духовную²⁰¹.

Иными словами, если понимать свободу воли как способность принимать обыденные решения и быть ответственным за свои поступки, то в такой свободе Лютер человеку не отказывал. Что человеческая воля не может сделать, так это стяжать спасение. В этом аспекте

194

195

196

197

198

199

200

201

наша воля искажена грехом и находится в рабстве у сатаны²⁰².

Лютер различал сокровенную и открытую волю Божью. Рассуждая о словах Христа в Матфея 23:37, «Иерусалим, Иерусалим... сколько раз хотел Я собрать детей твоих...», Лютер настаивал на том, что не нужно пытаться проникнуть в Божью сокровенную волю, «постигнуть котор[ую] невозможно»²⁰³. Вместо этого мы должны устремить взоры к «воплощенной» воле, открывшейся во Христе распятом. В свете этого Лютер писал: «И вот этому воплотившемуся Богу свойственно плакать, сокрушаться, стонать о погибели нечестивых, когда [тайная] воля величия Божьего по своему усмотрению некоторых оставляет и осуждает на погибель. А нам не должно спрашивать, почему Он так делает, а следует чтить Бога, который может и хочет так делать»²⁰⁴.

Великий реформатор избегал говорить о Божьем промысле как об обычном пассивном допущении. По его мнению, если и спасение, и осуждение целиком оставить на откуп одному только пассивному допущению, то...

...дело дойдет до того, что люди окажутся спасены или осуждены без ведома Бога, Который не предопределяет точным Своим избранием, кому надлежит быть спасенным, а кому осужденным, но... предоставит самим людям спасаться или осуждаться по собственному желанию, а сам тем временем отправится, может быть, пировать к эфиопам, как говорит об этом Гомер.

Такого Бога, который спит и позволяет кому угодно пользоваться своей добротой или осуждением и злоупотреблять ими, рисует нам Аристотель²⁰⁵.

Любопытно заметить, что, тогда как некоторые авторы, ловко жонглируя фактами, спешат приписать веру в избрание Божье влиянию греческой философии²⁰⁶, Лютер, напротив, относит к влиянию Гомера и Аристотеля веру в пассивное допущение без предопределения. Впрочем, слова реформатора не должны быть поняты вне общего контекста его рассуждений. Активное изволение Божье не означает, что Бог всегда действует напрямую, без вторичных причин, или что Он совершает насилие над человеческой волей. К примеру, объясняя ожесточение сердца фараонова, Лютер весьма аккуратно поясняет, что ожесточение произошло в соответствии со злым характером фараона, без какого-либо насилия над волей:

...Его воля была движима и влекома, впрочем, без какого бы то ни было насилия, поскольку он был не принуждаем извне, а движим естественным действием Божьим так, чтобы воля естественна, согласно своему характеру (который, впрочем, был злым), поэтому его воля не могла не воспротивиться слову и не быть ожесточена²⁰⁷.

Таким образом, Лютер учил, что Божий промысел может действовать посредством вторичных причин – в данном случае через злой характер фараона. Известный исследователь творчества реформаторов Тимоти Джордж комментирует взгляд Лютера следующим образом: «Хотя наша вечная судьба в известном смысле определена Богом, никто не заставляет нас грешить. Мы грешим спонтанно, по собственному желанию. ...Мы настолько замкнуты на себе, что, считая себя свободными, предаемся поступкам, которые только усиливают наше рабство»²⁰⁸.

Мартин Лютер считал, что Божье предзнание равняется плану или решению. В связи с этим он одобрительно цитирует «Диатрибу» Эразма Роттердамского: «Воля и предведение – для

202

203

204

205

206

207

208

Бога одно и то же»²⁰⁹. Иными словами, Бог не может желать чего-то, о чем Он не знал бы заранее. Всомогущество Божье гарантирует, что Его предведение неизменно осуществится²¹⁰. Сочетание непогрешимого предведения (плана) и абсолютного могущества делает Божий промысел абсолютно надежным и неизменным. Лютер заключает: «Как на свет мы появились не по собственной воле, а по необходимости, так и все остальное мы совершаем не по праву свободного выбора, а согласно тому, как Бог *предузнал* и как Он *ведет нас* Своим непогрешимым и неизменным советом и силой»²¹¹. Согласно Лютеру, предуздание предполагает необходимость и неизменность всех предузанных событий, однако Бог по Своему всомогуществу может использовать разные способы воздействия, чтобы «привести» нас к осуществлению Его замысла.

Цвингли

Закончив университет и начиная пасторское служение, Ульрих Цвингли (1484–1531) разделял идеи гуманизма. Его героем в области богословия был Эразм Роттердамский²¹², написавший трактат «О свободе воли», на который Лютер ответил своим самым знаменитым произведением «Рабство воли». Переломный момент для Цвингли наступил в тридцатидвухлетнем возрасте, когда он удалился на более спокойную должность в Эйнзидельне и имел возможность два года читать Новый Завет на греческом²¹³. В этот период он осознал высшую роль Писания, и тогда же было заложено основание его воззрениям²¹⁴. В скором времени его взгляды на библейское учение о спасении коренным образом поменялись. Определенное влияние на этот процесс оказали произведения Лютера. Впоследствии Цвингли отверг учение гуманистов и стал учить, что спасение полностью зависит от Божьего предвечного избрания, совершенно исключая заслуги и свободную волю человека.

Отправным пунктом в богословии Цвингли была идея, что все зависит от воли Божьей. Более того, он фактически высказал то, чего не говорили ни Августин, ни другие реформаторы. По его мнению, Бог не просто провидел грехопадение человека, но и был его автором и непосредственной причиной. Цвингли приписывал божественному провидению столь абсолютный характер, что совершенно отрицал вторичные причины, в том числе и спонтанные решения свободно волящих людей²¹⁵. По его мнению, только такое представление о Боге и провидении исключает человеческие заслуги. В «Комментарии к истинной и ложной религии» он пишет:

...если бы высшее благо было в состоянии все устанавливать, но не делало бы этого, то это было бы неподобающим, даже постыдным. Было бы ужасно считать Божество способным на подобное!

Провидением Бога упраздняются одновременно свободная воля и заслуга. Ибо если оно устанавливает все, как могли бы мы верить в то, что способны что-либо сделать собственными силами? Если все происходит в силу действия провидения, как же мы можем добиться заслуги?²¹⁶

Возникающую при этом нравственную проблему Цвингли фактически отметил, говоря,

209

210

211

212

213

214

215

216

что Бог стоит выше закона²¹⁷. Он говорил:

Если нечто является неподобающим в наших глазах, это происходит от того, что мы подчинены закону. Но мы подчинены закону вследствие наших необузданных страстей. У Бога нет страстей, и поэтому Он не подчинен закону.

<...> Оттого то, что неприлично у нас, не таково у Него²¹⁸.

Хотя на первый взгляд эти утверждения цюрихского реформатора могли бы показаться шокирующими, чтобы верно понять их смысл, нужно учитывать исторический контекст полемики, в которой участвовал Цвингли. Говоря так, он оспаривает основную идею своего бывшего учителя, Эразма Роттердамского, который в трактате «О свободной воле» утверждал, что «после Бога – Первопричины – человеческая воля должна рассматриваться как *вторая причина в достижении спасения*»²¹⁹. Небезосновательно опасаясь, что такое представление о вторичных причинах подрывает самые основы Евангелия, в сочинении «О провидении Бога» Цвингли настаивает на том, что «...вторичные причины неправильно называются причинами...»²²⁰ Они – лишь «...орудия, через которые действует настоящая сила Божества»²²¹. Таким образом, он все-таки говорил о том, что Божье провидение действует через определенные средства, хотя и избегал называть эти средства причинами.

Меланхтон

Среди всех реформаторов Меланхтон (1497–1560) был наиболее склонен к резким поворотам в богословии. Поначалу он вместе с Лютером утверждал, что каждое событие предопределено и происходит с необходимостью. Он даже написал в раннем издании своего комментария на Послание к римлянам, что Бог творит как добро, так и зло – не только в силу Своего допущения, но и фактически. По его утверждению, предательство Иуды было ничуть не в меньшей степени Божьим делом, чем призвание Павла на служение. На эти слова Меланхтона ссылается анафематствующая формула Тридентского собора (сессия VI, канон VI)²²². (Надо заметить, что Кальвин в своем трактате «Деяния Тридентского синода с противоядием» выразил неодобрение в связи с этим утверждением Меланхтона.) Однако постепенно, главным образом под влиянием Эразма, Меланхтон отошел от детерминистской позиции. В своих *Loci communes theologici* («Богословские общие места») 1535 года он высказал мнение, что в обращении человека участвуют три совместно действующие причины: человеческая воля (причина соглашающаяся), слово Божье (причина инструментальная) и Дух Святой (причина творческая)²²³. Наконец, в *Loci* 1543 года Меланхтон объяснял разницу в конечной судьбе праведников и грешников решением человека за или против Бога²²⁴.

217

218

219

220

221

222

223

224

Самой заметной фигурой в споре о Божьем промысле и человеческой свободе в период Реформации был, безусловно, Кальвин (1509–1564). Главенствующая тема в богословии Кальвина – это безграничное владычество Бога над всем²²⁵. В Своем всемогуществе Он властвует над всем миром, все контролируя и всем управляя: «Бог именуется всемогущим... потому, что своим провидением Он управляет небом и землей, устроая все таким образом, что каждое событие [происходит согласно божественному решению]»²²⁶. Тем не менее, Кальвин не пошел по пути своего швейцарского предшественника Цвингли. Его богословская система более гибкая и больше соответствует наследию предшествующих учителей Церкви.

Хотя Бог управляет всеми событиями, это не означает, что Он является непосредственным исполнителем всех событий. Это также не означает, что Он Сам движет всеми действующими лицами, дергая за ниточки подобно кукловоду, как нередко пытаются представить учение Кальвина²²⁷. Божье провидение часто действует через посредничество вторичных причин. Как Кальвин замечает в своем «Наставлении в христианской вере»: «... при все том [нельзя] не обращать внимания на причины низшего порядка...»²²⁸ Когда кто-то сделал нам добро, – поясняет реформатор, – «...почтим Бога как первоисточник всякого блага, но почтим также и людей как посланцев и подателей божественных благодеяний... ибо *через них* Он явил Себя как наш Благодетель»²²⁹. Точно так же,

если... мы потерпим какой-то урон по нашей собственной небрежности или недосмотру, подумаем, что так произошло по воле Божьей, но при этом не перестанем винить самих себя. <...> Если совершается обман или причиняется умышленное зло – например, убийство или кража, – мы тем более не должны оправдывать эти преступления, прикрываясь божественным провидением: увидим в них одновременно и суд Божий, и неправедность людей, ибо *и то и другое* проявляется здесь со всей очевидностью.

При рассмотрении событий будущего будем прежде всего опираться на те *причины низшего порядка*, о которых шла речь ранее. Ибо мы сочтем благословением Божьим, если Бог даст нам *человеческие средства* для самосохранения и заботы о себе, и тем не менее будем в меру своих способностей обдумывать то, что надлежит делать нам самим... Полагая, что именно Бог дает нам в руки всякие творения, способные оказаться нам полезными, воспользуемся ими как законными *средствами Его провидения*²³⁰.

Иными словами, человеческая воля и человеческие решения – это средства, которые фигурируют в Божьем плане и участвуют в осуществлении последнего. В более поздней книге Кальвин останавливается на этой идее более подробно и объясняет ее следующим образом:

Поскольку Бог являет Свою силу через средства и причины низшего порядка, Его силу не следует отделять от них. Было бы неразумно помышлять, что если Бог заранее объявил о будущем, то всякое старание и усилие с нашей стороны излишне. Он предписал то, что нам надлежит делать, и велел нам быть инструментами Его силы. Что Он сочетал [т. е. Свой промысел и действие вторичных причин], разлучать не следует. Вначале Он повелел, чтобы земля произвела всякие травы и плоды без

225

226

227

228

229

230

человеческого искусства или культивации; теперь же Он приглашает человека к труду и действует через него. Если кто хвалится, что хлеб должен появиться сам собой, потому что земля дает плод по Божьему благословию, то не насмехается ли он над провидением Божиим, проповедуя такое понимание? Ибо говорить так – значит разделять то, что Бог соединил неразлучно²³¹.

Кальвин настаивал на том, что Божье провидение не упраздняет свободу и ответственность человека²³². Возникающее при этом кажущееся противоречие он объясняет, вводя разграничение между внутренней необходимостью и внешним принуждением²³³. Внутренняя необходимость появляется вследствие греховной природы и не исключает процесса воления, т. е. принятия самостоятельных решений и проявления воли. Тем не менее, Кальвин предпочитает избегать выражения «свободная воля», потому что в его спорах с католиками-гуманистами (которых он называет «позднейшими софистами»²³⁴) этот термин нередко наделялся, по его мнению, абсурдным и противоречащим Писанию смыслом. Он объясняет:

Таким образом, как мы видим, признается, что человек обладает свободной волей... потому, что он поступает по своей воле, а не по принуждению. Это безусловно верно. Но не глупо ли украшать столь незначительную вещь таким возвышенным именем? Хороша свобода – человека не принуждают служить греху, но он с такой готовностью отдается ему в добровольное рабство [ἑθελουβουλος], что узы греха накрепко связывают его волю! Мне отвратительны препирательства из-за терминов, которые только попусту сотрясают Церковь. Я, однако, считаю, что следует избегать выражений, содержащих бессмыслицу, особенно тогда, когда возникает опасность серьезных заблуждений²³⁵.

Даже когда Бог использует нечестивых людей для совершения Своих высших целей, Он делает это без малейшей несправедливости или нечистоты с Его стороны²³⁶. Предопределение Кальвин понимает как двусторонний замысел Бога, «которым Бог одних предназначил к спасению, а других к вечному осуждению»²³⁷. Женевский богослов признает как предведение, так и предопределение, однако считает абсурдным подчинять последнее первому²³⁸. В частности, он отказывается приписывать грехопадение Адама или другие грехи людей простому предведению и допущению Бога. Критики нередко заостряют на этом внимание, полагая, что Кальвин намеревался сделать Бога автором как праведности, так и греха. Однако такое понимание едва ли соответствует действительным намерениям швейцарца. Вот как он сам объясняет, что он имеет в виду под «простым позволением»:

Люди, подменяющие божественное провидение простым позволением, как если бы Бог сидел сложа руки в ожидании того, что должно совершиться, – эти люди говорят просто нелепость. Ибо в таком случае приговоры Бога зависели бы от человеческой воли²³⁹.

Таким образом, отказываясь приписывать грехопадение простому предведению и допущению, Кальвин не делает Бога автором греха, а лишь сохраняет Его суверенный контроль над всеми событиями во вселенной. «...Что бы ни замыслили люди и даже сам

231

232

233

234

235

236

237

238

239

дьявол, все равно бразды правления держит Бог, и Он направляет усилия замышляющих к совершению своего суда [т. е. Своей воли]»²⁴⁰. Будучи дальновидным богословом, Кальвин уже в XVI в. противостоял тем идеям, которые несколько веков спустя расцветут под именем «учения об открытости Бога» (open theism; см. ниже).

Беза

Общепринято считать, что Теодор Беза (1519–1605), преемник Кальвина по женеvской кафедре, довел учение своего предшественника до логической крайности, предложив супралапсарианскую схему «порядка спасения» и отстаивая «жесткое предопределение»²⁴¹. Хотя отчасти это действительно так, его учение о Божьем промысле весьма элегантно. Беза утверждал, что все предопределено Богом от вечности, однако Его промысел не исключает вторичных причин. В трактате «Христианская вера» он пишет: «Ибо Бог, предопределив предвечным решением, что должно произойти в каждый момент времени (2 Цар. 12:11; 3 Цар. 12:24), определил также инструменты, посредством которых все должно произойти. Таким образом, даже если вторичная причина содержит в себе какое-то несовершенство, в предвечном изволении Божьем несовершенства нет»²⁴². По учению Безы, хотя Бог предопределил спасение и осуждение, Его промысел осуществляется через вторичные средства: веру или неверие. В «Вопросах и ответах» он пишет:

Ничто в целом мире не происходит без Божьей воли или знания. Все случается согласно тому, как Бог предопределил от вечности. Он расположил промежуточные причины настолько могущественно и эффективно, что они непременно приводят к назначенному результату, для которого Он их и предопределил²⁴³.

Итак, Бог предопределил и результаты, и средства для достижения этих результатов. Таким образом супралапсарианин Беза поддерживал и Божье всевластие, и человеческую ответственность²⁴⁴.

Общие черты в учении реформаторов

Важной чертой учения всех реформаторов было то, что они, в отличие от поздних схоластов, приписывали человеку полную пассивность в возрождении. Под этим они подразумевали следующее. Во-первых, Божья благодать начинает свое действие в человеке без какой-либо помощи или соучастия со стороны последнего. Во-вторых, прежде чем человек сам сможет творить что-то духовно доброе, Божья благодать должна преобразить его внутреннюю сущность²⁴⁵. Дальнейшее освящение происходит при обязательном участии человека, однако первый шаг непременно принадлежит благодати.

Такой взгляд нашел отражение в одном из ключевых тезисов протестантской Реформации – *Sola Gratia*, т. е. «только благодать». Этот тезис был противопоставлен католическому учению о том, что при обращении благодать *содействует* человеческой воле. Из католической догмы следовало, что обращение – и, как следствие, спасение – происходит и благодатью Божьей, и человеческой волей (вспомните Эразмово утверждение, что

²⁴⁰

²⁴¹

²⁴²

²⁴³

²⁴⁴

²⁴⁵

человеческая воля есть вторая причина спасения). Такое представление в богословии именуется *синергией*, т. е. совместным действием, благодати и человеческой воли. В противовес этому реформаторы утверждали, что обращение происходит «только благодатью», т. е. настаивали на *монергии*, единоличном действии благодати. Таким образом, понимание спасения, которое впоследствии стали называть «кальвинистским», было не просто периферийной доктриной протестантизма или досадной недоработкой реформаторов, а составляло самую суть движения, пробудившего к духовной жизни и реформировавшего значительную часть западной Церкви. На это указывал сам Мартин Лютер в своей книге «Рабство воли». Обращаясь к Эразму Роттердамскому, он хвалил его за то, что Эразм один из немногих понял, что суть Реформации состоит не в борьбе с папством и индульгенциями, а в учении о монергическом спасении:

И я весьма превозношу и славлю тебя за то, что ты один из всех напал на главное, на самую суть спора. Ты не досаждаешь мне не имеющими к этому делу отношения вопросами о папстве, чистилище, об индульгенциях и тому подобных пустяках, за которые до сих пор почти все за мной напрасно охотились. Ты один-единственный увидел суть дела и схватил за горло – я тебе за это от души благодарен²⁴⁶.

Реформаторы признавали за человеком свободу воли как психическую способность. Иными словами, они учили, что в своих поступках и решениях человек свободен от внешнего принуждения и никем не управляется извне²⁴⁷. Однако поскольку термин «свобода воли» в их время нередко наделялся иным значением, в смысле духовной способности самостоятельно творить добрые дела и проявлять спасительную веру, они предпочитали избегать этого термина либо отрицать такую свободу воли. В противоположность этому они заостряли внимание на том, что человеческая воля порабощена греху²⁴⁸. После грехопадения Адама никто из людей сам по себе не творит добро и не ищет Бога (Рим. 3:11; Пс. 13:2-3; 52:3-4).

Триденский собор

Реакция на протестантскую Реформацию не заставила себя долго ждать. После нескольких неудачных попыток диалога между католиками и протестантами папа Павел III созвал общий собор Римской католической церкви в городе Тренто (лат. Tridentum), в то время принадлежавшем Австрии. Собор претендовал на звание вселенского, хотя ни Восточная православная, ни Протестантская церкви на нем не присутствовали, да и католические епископы на две трети были представлены итальянцами²⁴⁹. Он состоял из двадцати пяти общих сессий, которые проводились, с длительными перерывами, в период с 1545 по 1563 гг.²⁵⁰ Двойная цель собора была сформулирована следующим образом: «искоренение ересей и реформирование обычаев» (de extirpandis hæresibus, et moribus reformandis)²⁵¹. Решения этого собора доминировали в католической церкви почти 400 лет, вплоть до II Ватиканского собора²⁵².

Тема Божьего промысла и человеческой воли затрагивалась на шестой сессии Триденского собора, посвященной учению об оправдании. Первые три канона этой сессии были направлены против пелагиан и, по сути, повторяли постановления Оранжевого собора VI в. Что интересно, Кальвин в своем «Противоядии» встречает эти решения Тридента

246

247

248

249

250

251

252

одобрительным «Аминь»²⁵³. Но, как оказалось, хотя католические богословы сделали несколько правильных заявлений, в последующих канонах они дали своим заявлениям такую трактовку, которая едва ли согласовывалась с их первоначальными утверждениями²⁵⁴. Тридентский собор утвердил, что, поскольку после грехопадения человек не утратил божественный образ, его природа подверглась лишь частичному развращению. Как следствие, падший человек по-прежнему обладает свободой воли в отношении не только к делам гражданским, но и к духовным. В силу наличия у него свободной воли, человек способен быть соучастником своего спасения²⁵⁵. Участники собора не стали давать формального определения или разъяснения тому, что каждый из них подразумевает под свободой воли. Таким образом они сохранили возможность последователям Августина оставаться в общении с Римской церковью²⁵⁶. Собор удовлетворился тем, что провозгласил анафему на тех, кто говорит, что человек утратил свободу воли после грехопадения:

Если кто-либо говорит, что после грехопадения Адама свободная воля человека утрачена и угасла или что это всего лишь название, лишённое реального содержания, некий элемент, привнесённый в Церковь сатаной, да будет анафема²⁵⁷.

Однако такая формулировка не могла удовлетворить протестантов. Через два года после окончания собора лютеранский богослов Мартин Хемниц начал публиковать свои исследования по материалам этого собора (1565–1573 гг.), в которых он, в частности, пишет:

В пятом каноне они анафематствовали полагающих, что свобода воли человека была утрачена и пропала после греха Адама, – однако что понимается под термином «свобода воли», не разъяснено. Ибо если здесь подразумевается сама сущность разума и воли, или свобода во внешних вопросах и дурных делах, то ясно, что свободная воля не угасла и не исчезла полностью. Но если здесь подразумевается способность или власть начинать и осуществлять духовные деяния, или свобода, обладающая равной силой в добре и зле, то выше мы уже показали, каков будет правильный ответ, основанный на свидетельствах Писания²⁵⁸.

Участники Тридентского собора постулировали *синергию* между человеческой волей и благодатью Божьей в деле спасения. Иными словами, они утверждали, что в возрождении человека *соучаствуют* человеческая воля и благодать Божья:

Если кто-либо говорит, что свободная воля человека, движимая и побуждаемая Богом, никоим образом не содействует своим согласием [Богу побуждающему и призывающему] (*Deo excitanti atque vocanti*), тем самым приуговоря себя для обретения благодати оправдания, и что она не может воспротивиться, если пожелает (*si velit*), но подобно чему-то неодушевленному (*inanimato*) ничего не предпринимает и остается совершенно пассивной, да будет анафема²⁵⁹.

Этот анафематствующий канон был направлен против Лютера. Однако слова «не может воспротивиться, если пожелает» и «подобно чему-то неодушевленному» показывают, что противники реформатора неверно представляли его позицию, как это нередко случается и в настоящее время. Все тот же Хемниц их исправляет:

253

254

255

256

257

258

259

Также они неистово нападают на утверждение Лютера о том, что человек лишь пассивен... в отношении возрождения, обновления или обращения. ... Будто бы смысл здесь был такой, что Святой Дух производит обращение таким образом, что в воле, которая начала обновляться, не возникает никаких новых побуждений, но что она остается полностью бездейственной, и ее понукают и подталкивают грубой силой. Лютер никогда не имел в виду ничего подобного²⁶⁰.

И еще:

Ибо мы не полагаем, что в обращении благодать воздействует на волю таким образом, что уже не имеет значения, желает человек или нет, и ему все равно приходится ее принять, подобно тому, как тело принимает раскаленное клеймо. Мы же говорим, что через дар и труды Святого Духа благодать принимается с желанием, удовольствием и радостью. Но если она отвергается, отбрасывается и утрачивается, то это совершается по извращенности и немощности нашей плотской воли²⁶¹.

Что касается учения об избрании, Тридентский собор не отрицал его явно, а только высказался за то, что верующие не могут быть уверены, принадлежат ли они к числу избранных. В связи с этим Каннингхэм считает, что «предметом разногласия между реформаторами и романистами в XVI в. был не столько промысел Божий, сколько осуществление этого промысла в божественном провидении»²⁶². Интересно отметить, что позиция арминиан (см. ниже) по вопросу о свободной воле и Божьем промысле была близка к утверждениям католического собора.

Вместо смягчения спора, на которое многие поначалу надеялись, результатом Тридентского собора стало усугубление разногласий между католиками и протестантами и ужесточение доктринальной позиции католической церкви. Анафематствования этого собора поставили Лютера и других реформаторов (а также их последователей) в разряд еретиков. Эти обвинения и по сей день остаются в силе²⁶³.

Арминий

Якоб Арминий (1560–1609) учился в Марбурге, Лейдене и Женеве. В Лейдене он перенял достаточно спорные философско-богословские взгляды Петера Рамуса. Среди его учителей в этот период был также Иоганн Колманн, который утверждал, что кальвинизм делает Бога тираном и палачом²⁶⁴. В 1582 г. Арминий учился в Женеве под началом Теодора Безы, преемника Жана Кальвина. Впрочем, из-за того что он защищал взгляды Рамуса, в 1583 г. ему пришлось покинуть Женевскую академию²⁶⁵. Но это не помешало Безе два года спустя (1585) написать письмо в Амстердам, в котором он отмечал способности и усердие молодого Арминия и рекомендовал бургомистрам продолжить спонсировать его образование²⁶⁶. В последние шесть лет своей жизни Якоб Арминий был профессором богословия в Лейденском университете.

Поначалу Арминий, по-видимому, придерживался традиционных кальвинистских

260

261

262

263

264

265

266

воззрений²⁶⁷, да и в дальнейшем он сохранил весьма уважительное отношение к Кальвину как богослову и толкователю Писания. Известный историк церкви Филип Шафф цитирует следующий отзыв Арминия о Кальвине:

Вслед за изучением Священного Писания, которое я старательно прививаю, я увещаю своих учеников читать комментарии Кальвина, которые я превозношу даже больше, чем сам Хельмих [голландский богослов, 1551–1608]; ибо я подтверждаю, что никто не сравнится с ним (*incomparabilem esse*) в толковании Писания, и что его комментарии должны цениться выше всего того, что нам было передано от отцов; итак, я признаю, что он обладал неким исключительным пророческим духом (*spiritum aliquem prophetiae eximium*) в большей степени, чем многие другие, или даже чем все люди. Его «Наставление [в христианской вере]» следует изучать вслед за Гейдельбергским катехизисом, ибо в нем содержится более полное объяснение – но с разборчивостью (*cum delectu*), как и творения всех людей²⁶⁸.

В 1588 г. Арминий был рукоположен на пасторское служение, а год спустя случились события, которые подтолкнули его к изменению богословских взглядов. В 1589 г. был опубликован ответ некоторых голландских богословов на более ранний трактат Коорнхерта, который выступал против учения Кальвина и Безы о предопределении. Однако, вопреки ожиданиям, делфтские пасторы, опровергая взгляды Коорнхерта, выразили не супралапсарианскую точку зрения на порядок Божьих решений, которую сформулировал и отстаивал Теодор Беза²⁶⁹, а инфралапсарианскую²⁷⁰. Арминия попросили ответить на этот памфлет и защитить позицию своего бывшего наставника. С усердием взявшись за дело, Арминий обнаружил, что и сам больше склоняется к инфралапсарианским взглядам²⁷¹. Любопытно заметить, что именно эта позиция возобладала на Дортском синоде (см. ниже). Впоследствии Арминий склонился к иной теории предопределения, которая и была названа его именем. О своих взглядах он стал учить примерно с 1590 г., сначала осторожно, а потом все более открыто²⁷².

Заняв в 1603 г. профессорскую должность в Лейдене, Арминий столкнулся со старшим профессором, Франсисом Гомаром, под руководством которого он в этот же год получил докторскую степень²⁷³. Последний отстаивал супралапсарианский взгляд на предопределение. Арминий считал такой взгляд оскорбительным для христианского учения²⁷⁴, а Гомар, по-видимому, расценил лекции нового профессора как попытку создать внутри университета новую богословскую школу, исповедующую «пелагианские взгляды»²⁷⁵. Между двумя профессорами завязалась полемика, поддерживаемая с каждой стороны последователями того и другого. Война идей несколько лет продолжалась без публичных диспутов²⁷⁶, пока в 1608 г. Арминий не представил на рассмотрение государственным властям Голландии одно из самых известных своих произведений, систематически излагающее его богословские взгляды, – «Декларацию мнений».

В главе «Декларации», посвященной предопределению, Арминий рассматривает два варианта супралапсарианской схемы (которые он условно называет «первый и второй типы предопределения») и один вариант инфралапсарианской схемы («третий тип предопределения»). Против первого супралапсарианского варианта он выдвигает двадцать

267

268

269

270

271

272

273

274

275

276

возражений. По его мнению, такое предопределение (1) не является фундаментом христианства или спасения, (2) не содержит Евангелия, (3) не было утверждено соборно в первые шесть веков христианства, (4) не звучало у известных богословов первых шести веков, (5) не согласуется с ранними протестантскими исповеданиями, (6) вряд ли согласуется с Бельгийским и Гейдельбергским катехизисами, (7) противно природе Бога, (8) противоречит природе человека, (9) противоположно творению, а также (10) природе вечной жизни и (11) вечной смерти, (12) не согласуется с природой и свойствами греха, (13) противно благодати, (14) губительно для славы Божьей, (15) бесчестит Иисуса Христа, (16) вредит спасению людей, (17) извращает порядок благовествования Христова, (18) враждебно благовестию, (19) подрывает основание религии и, наконец, (20) отвергается большинством людей, исповедующих христианство²⁷⁷. Некоторые из этих возражений заслуживают внимания, однако многие из них попросту не учитывают того, что сам Беза, «главный супралапсарианин», говорил в отношении вторичных причин (см. выше).

Дальше Арминий кратко останавливается на «втором типе предопределения», обвиняя его во внутренней несогласованности и в том, что он, как и «первый тип», делает Бога автором греха²⁷⁸. Об инфралапсарианстве Арминий говорит совсем кратко, признавая, что «третья из этих схем предопределения гораздо удачнее избегает препон...»²⁷⁹. По сути, единственное его возражение против этой схемы сводится к тому, что она делает грехопадение Адама необходимым событием, которое должно было присутствовать в Божьей воле²⁸⁰, что самому Арминию казалось неприемлемым. Затем он – на наш взгляд, несколько противоречиво – допускает, что неизбежность Адамова греха не обязательно выводится из последних двух схем. Но тут же парирует, говоря, что «...все предшествующие аргументы, приведенные против первого мнения, с небольшими изменениями, остаются в силе против последних двух мнений»²⁸¹. Это заявление он оставляет без каких-либо доводов или подтверждений. По мнению методистского богослова арминиянских убеждений Грайдера²⁸², возражения против супралапсарианства отнесены Арминием к инфралапсарианству «не совсем корректно»²⁸³. Якоб Арминий считал, что в результате грехопадения человек утратил Духа Божьего²⁸⁴ и лишился благословений, однако он не рассматривает последствия первородного греха с точки зрения изменения человеческой природы, ее духовной мертвости или испорченности. Он даже прибегает к термину «лишение образа Божьего», но и его отождествляет с утратой внешнего по отношению к самому человеку качества – утратой дара Святого Духа, т. е. праведности²⁸⁵.

Арминий подчеркивает человеческую свободу и отрицает, что Бог управляет деяниями людей²⁸⁶. Согласно его «Декларации мнений», Бог «...определил дать в достаточной и эффективной мере средства, необходимые для покаяния и веры...»²⁸⁷. Однако Бог не решает, кто воспользуется этими средствами, а кто – нет; это зависит в конечном итоге от самого человека. Предопределение основывается на предужнании Богом того, кто воспользуется средствами благодати и уверует, а кто отвергнет эти средства:

Это решение [о предопределении] основывается на предужнании Бога, посредством которого Он узнал от вечности тех, кто через предваряющую благодать уверует и через последующую благодать сохранит веру, согласно описанному выше раздаянию средств, подходящих для обращения и веры; этим же предужнанием Он также узнал тех, кто не

277

278

279

280

281

282

283

284

285

286

287

уверует и не сохранит веры²⁸⁸.

Обратим внимание на один существенный момент. По мнению Арминия, в число тех вещей, которые Бог предузнает о спасаемых, входит не только вера человека в момент его обращения к Богу, но и сохранение веры до конца жизни. Это вполне логично, поскольку если человек может отпасть, то он может потерять спасение, а если он потеряет спасение, то он уже не может считаться избранным на основании предведения. Таким образом, избрание у Арминия поставлено в зависимость от всей жизни человека от момента обращения до смерти – от целой жизни (долгой или короткой), наполненной усилиями по борьбе с искушениями и сохранению веры. Несомненно, человек борется с искушениями и сохраняет веру при помощи «предваряющей благодати» и «последующей благодати», однако эта благодать не может быть *действенной*, т. е. безотказной, иначе она ничем не отличалась бы от кальвинистского понимания благодати. Эта благодать лишь *помогает* человеку проявить веру и сохранить ее в борьбе с искушениями до конца жизни, но усилия самого человека и не исключает, и не предопределяет. Таким образом, в число факторов, *логически* предшествующих избранию и спасению, вводится значительный элемент человеческих усилий.

Среди средств, через которые действует благодать Божья, Арминий упоминает проповедь Слова Божьего, призыв Духа Святого, а также хорошие и плохие ситуации в жизни²⁸⁹. Эти средства даются всем без исключения, но результат, повторимся, в конечном итоге определяется самим человеком и зависит от того, воспользуется он этими средствами или нет. В своих «Диспутах» Арминий пишет:

Бог определяет эти средства не за заслуги и не в соответствии с заслугами людей, а только по благодати; но Он и *не отказывает в них никому*, разве что по справедливости, за прошлые прегрешения²⁹⁰.

Таким образом, в богословской системе Якоба Арминия Бог предопределил средства, но не результаты. Результаты Бог не предопределил активным решением, а лишь пассивно предузнал их и заранее согласился с ними. В том, что касается спасения, это положение вполне явствует из прямых утверждений самого Арминия. Однако если учесть, что многие события в земной истории в значительной степени зависят от того, какие люди и когда обратятся или не обратятся к Богу, то с необходимостью следует вывод, что очень многие события в истории человечества – да, даже весь ее ход! – остаются не предопределенными, а лишь пассивно предузнанными Богом.

Философские последствия этой идеи огромные. В богословской схеме Арминия наряду с Богом от вечности существует идея будущего, которое не сформировано Самим Творцом, а лишь пассивно предузнано Им и от Него не зависит.

Ремонстрация

Под руководством Арминия его последователи, в частности, Эпископий и Уйтенбогаарт, составили «Пять артикулов Ремонстрации» (от лат. *remonstratio* – «возражение»), которые были направлены голландским властям вскоре после смерти самого Арминия, в 1610 г. Эти артикулы сводились к следующим положениям: (1) Божье предопределение обусловлено предузнанием человеческой веры и стойкости в вере; (2) Христос умер за всех людей, однако прощение грехов дается человеку на условии покаяния и веры; (3) человек не может достичь

288

289

290

спасительной веры без возрождающего действия Святого Духа; (4) благодать необходима для спасения, но человек может ее отвергнуть; (5) возрожденные верующие могут при помощи благодати преодолеть все искушения и устоять в вере²⁹¹. Что касается последнего пункта, нужно заметить, что ранние арминиане говорили лишь то, что возрожденные верующие *могут* преодолеть искушения и устоять в вере, а не то, что они *обязательно* устоят. В отношении стойкости святых они сохраняли нейтралитет: «Что же касается того, могут ли [верующие] по нерадению оставить начало жизни во Христе... то это нужно точнее исследовать в Священном Писании, прежде чем мы сможем учить этому с полной уверенностью души (cum plerophoria animi nostri)»²⁹².

Как уже говорилось, Арминий и его последователи были разочарованы необдуманно утверждениями некоторых голландских реформатов, но предложили ли они сами верное решение? Для обсуждения взглядов арминиан и их возражений (ремонстраций) против реформатского учения был созван синод в голландском городе Дорте.

Дортский синод

Синод был созван в городе Дорте (Дордрехте) 13 ноября 1618 г., и его заседания продолжались по 9 мая 1619 г.²⁹³ На нем присутствовали 84 делегата²⁹⁴ от разных церквей, причем были представители не только Голландской реформатской церкви, но и почти всех протестантских церквей, за исключением лютеран²⁹⁵. Французские протестанты также отсутствовали, из-за того что французский король запретил их делегации отправиться в Голландию²⁹⁶. Однако на следующем национальном синоде Реформатская церковь Франции одобрила решения Дорта²⁹⁷. Поскольку делегаты избирались церквями, ремонстранты присутствовали на синоде не как делегаты, а как защитники обсуждаемого учения²⁹⁸. Напомним, что первоначальными инициаторами спора, охватившего всю голландскую церковь, были Арминий и Гомар. Однако события повернулись таким образом, что Дортский синод не поддержал в полной мере ни ту, ни другую сторону. Участники единодушно осудили «Ремонстрацию»²⁹⁹, однако склонились не к супралапсарианству Гомара, а к инфралапсарианскому взгляду. Свое окончательное решение они сформулировали в форме канонов, которые были подписаны всеми участниками на последнем заседании. Постановления Дорта отталкивались от первоначальных «Пяти артикулов Ремонстрации». На пять артикулов был дан ответ под пятью заглавиями, но поскольку третий пункт Ремонстрации посчитали ортодоксальным, третье и четвертое заглавия дортских канонов были объединены³⁰⁰. Основные положения дортских постановлений можно проиллюстрировать следующими выдержками из них.

(1) О безусловном избрании.

Избрание есть Божие неизменное намерение, согласно которому прежде основания мира, по свободному изволению Своей воли и одной лишь благодати, Бог избрал из всего человечества, впадшего по собственной вине из [состояния] непорочности во грех и погибель, определенное число людей, – и они были не лучше и не хуже других, ибо так же пребывали в пагубном состоянии, – к спасению во Христе, Которого еще от

291

292

293

294

295

296

297

298

299

300

вечности определил быть Ходатаем, Главою всех избранных и основанием их спасения³⁰¹.

(2) Об ограниченном искуплении.

Смерть Сына Божия есть единственная и в высшей степени совершенная жертва и удовлетворение за грехи; величайшая в своей ценности и значимости, *более чем достаточная для искупления грехов всего мира.*

<...>

... Такковы были всецело свободный совет и в высшей степени милостивая воля и намерение Бога Отца, *чтобы оживляющая и спасающая сила бесценной смерти Сына действовала во всех Его избранных*, с тем, чтобы им одним даровать оправдывающую веру и ею благоуспешно вести их ко спасению³⁰².

(3) О полной порочности.

Вот почему все люди зачаты в грехе и рождаются чадами гнева, непригодны для спасительного добра, склонны к злу, мертвы во грехах своих, рабы греха; и без благодати возрождающего Святого Духа они не желают и не способны обратиться к Богу, изменить свою испорченную природу или даже расположить себя к такому изменению³⁰³.

(4) О неодолимой благодати.

Более того, когда Бог исполняет Свою благую волю в избранных, или соделывает в них истинное обращение, Он не только заботится о том, чтобы Евангелие было провозвещено им внешним образом... но мощным воздействием того же возрождающего Духа проникает в самую сущность человека, открывает закрытое сердце, смягчает его, необрезанное сердце делает обрезанным; Он *наделяет новыми качествами волю, делая мертвую живой, злую доброй, нежелающую желающей и упрямую послушной; подвигает и укрепляет ее*, чтобы подобно доброму дереву она была способна принести плоды добрых дел.

<...>

Божественная благодать возрождения действует в людях не так, точно они бревна или камни, *не отменяет волю и ее свойства и не принуждает ее силой*, но духовно оживляет, исцеляет, преображает и – одновременно желанно и мощно – направляет ее³⁰⁴.

(5) О неотступности святых.

По причине остатков греха, обитающего в них, а также искушений мира и сатаны, обращенные не смогли бы твердо пребывать в благодати, если бы были предоставлены своим собственным силам. Но верен Бог, Который милостиво укрепляет их в некогда данной им благодати и надежно хранит в ней до конца³⁰⁵.

Вполне понятно, что эти решения были враждебно встречены католиками и арминианами³⁰⁶, однако они четко продолжали богословскую традицию реформаторов. Пять вышеозначенных

301

302

303

304

305

306

пунктов стали считаться канонами ортодоксального кальвинизма, и впоследствии возникла традиция обозначать их аббревиатурой TULIP («тюльпан»), по первым буквам английских терминов: total depravity (полная порочность), unconditional election (безусловное избрание), limited atonement (ограниченное искупление), irresistible grace (неодолимая благодать) и perseverance of the saints (стойкость святых). Хотя подробное обсуждение этих пунктов выходит за рамки нашей темы, их выдвижение на передний план, вызванное арминианской «Ремонстрацией», отмечает важную веху в развитии богословия протестантской Реформации. В связи с этим необходимо сделать несколько замечаний.

Во-первых, поскольку как сторонники, так и противники учения реформаторов привычно называют эти пять пунктов «пунктами кальвинизма», нужно уточнить, что такое есть, собственно, «кальвинизм». Дело в том, что термин этот употребляется в разных смыслах, и для любого осмысленного диалога желательно не путаться в понятиях. В рамках данной книги достаточно будет выделить – несколько упрощенно – пять вариантов значения этого слова³⁰⁷. (1) Кальвинизм как учение Кальвина, во всех его аспектах и со всеми его особенностями. В этом смысле Кальвин был, пожалуй, единственным настоящим кальвинистом. (2) Реформатский кальвинизм. Это учение реформатской ветви протестантизма, некогда возглавлявшейся Кальвином. Среди современников Кальвина основные его взгляды разделяли такие столпы богословия и экзегетики, как Буцер, Вермигли, Буллингер и др. (3) Вероисповедный кальвинизм. Это определенное учение об избрании и спасении, в общем и целом соответствующее вышеозначенным «пяти пунктам», сформулированным Дортским синодом. Такое учение нашло отражение во многих реформатских и баптистских исповеданиях веры. В этом смысле кальвинистами могут быть баптисты, конгрегационалисты, пресвитериане, лютеране, англикане, методисты (последователи Уитфильда) и др. Даже среди римских католиков было течение, близкое к вероисповедному кальвинизму, – янсениты (XVII в.)³⁰⁸. (4) Высокий кальвинизм. Эта разновидность появилась в скором времени после Кальвина и включает в себя супралапсарианство, кальвинистское антиномианство и гиперкальвинизм. (5) Низкий кальвинизм. Это богословское ответвление характеризуется отклонением от дортского стандарта в каком-либо пункте. Оно включает в себя амиральдианство (см. ниже) и «четырёхпунктовый» кальвинизм (как правило, отрицание ограниченного искупления). Во-вторых, «пять пунктов кальвинизма» выражают не все учение кальвинистов, а лишь его отличия от учения арминиан. Необходимо помнить, что сами постановления Дортского синода были сформулированы именно в ответ на «Пять пунктов Ремонстрации» и имели целью дать оценку их возражениям. Эти пять пунктов ни в коем случае не исчерпывают всей кальвинистской проповеди и не выражают содержания кальвинистского благовестия. Хотя, конечно, они составляют важнейшую часть кальвинистского учения о спасении. В-третьих, за «пятью пунктами кальвинизма» – по крайней мере, в их первоначальной, дортской, трактовке – стоит инфралапсарианская позиция. Что это означает и на что влияет? Разница между супралапсарианскими и инфралапсарианскими заключается не во времени Божьего решения о предопределении, как неточно указывают некоторые авторы³⁰⁹. Как супра-, так и инфралапсарианцы верят, что предопределение произошло до сотворения мира. Речь идет исключительно о *логическом* порядке Божьих решений. Главное различие между этими двумя позициями сводится к вопросу о двойном предопределении.

Согласно супралапсарианству, Бог сначала решил спасти одних и осудить других, а потом – допустить грехопадение. Из такой схемы Божьих решений логически вытекает доктрина двойного безусловного предопределения, ведь в таком случае получается, что Бог из нейтрального состояния одних безусловно предопределил ко спасению, а других – безусловно же предопределил к погибели.

Согласно инфралапсарианской схеме, логический порядок (подчеркиваем, что речь идет

307

308

309

именно о логическом, а не о хронологическом порядке) Божьих решений иной. Бог сначала решил допустить грехопадение всех людей, а потом – некоторых из них избрать ко спасению. В результате получается, что Бог из предузнанного Им состояния гибели совершил одностороннее избрание – ко спасению. Доктрина двойного предопределения таким образом исключается.

Если говорить точнее, инфралапсарианский порядок Божьих решений исключает двойное *безусловное* предопределение. В инфралапсарианской схеме предопределение ко спасению – безусловное, не зависящее от предведения дел, веры, стойкости или каких-либо других способностей человека. Что же касается предопределения к гибели, то встречаются два подхода. Некоторые не признают предопределения к гибели ни в каком смысле и говорят лишь об «оставлении» грешников на гибель (репробации) как пассивном событии. Другие говорят об *условном* предопределении к гибели, основанном на предузнании человеческой греховности (так, например, учил сам Кальвин; см. выше). Условное предопределение к гибели в инфралапсарианской схеме подобно условному предопределению ко спасению в арминианстве – и то, и другое основано на предведении Богом определенных качеств или поступков человека в будущем. Однако инфралапсарианство отличается от арминианства тем, что предопределение ко спасению в нем *безусловное*, что сохраняет Евангелие от элемента человеческих заслуг. Три основных взгляда на природу предопределения можно представить в виде следующей таблицы:

| | Предопределение ко спасению | Предопределение к гибели |
|---------------------------|-----------------------------|--------------------------|
| Супралапсарианство | безусловное | безусловное |
| Инфралапсарианство | безусловное | условное |
| Арминианство | условное | условное |

Так вот, несмотря на распространенное заблуждение, классический вероисповедный кальвинизм не подразумевает супралапсарианской схемы³¹⁰. Более того, супралапсариане всегда были в меньшинстве среди кальвинистов. Супралапсарианская схема не отражена ни в одном из основных реформатских вероисповеданий. По данным д-ра Дэниела, не более пяти процентов всех кальвинистов исповедовали такие взгляды, и в настоящее время ни один из крупных богословов реформатского толка не придерживается супралапсарианской схемы³¹¹. Стоит также отметить, что в более старой литературе термины «инфралапсарианство» и «сублапсарианство» использовались как синонимы³¹², однако в последнее время появилась тенденция разграничивать эти понятия. Под «сублапсарианством» стали понимать такой порядок Божьих решений, который позволяет включить доктрину о *неограниченном* искуплении³¹³.

В-четвертых, – и этот момент имеет самое непосредственное отношение к теме настоящего исследования, – каноны дортского синода выражают уверенность в том, что Бог для исполнения Своего замысла использует различные средства. Обязанность человека – пользоваться этими средствами. Вот что писали об этом богословы Дорта:

Поскольку всемогущее деяние Божие, которым Он порождает и поддерживает нашу природную жизнь, *не исключает, но требует использования средств*, через которые Бог, согласно Своей беспредельной мудрости и благодати, пожелал явить Свою силу; то вышеупомянутое сверхъестественное деяние Божие, которым Он возрождает нас, никоим образом не исключает или отменяет применение Евангелия, которому Бог в

310

311

312

313

Своей великой премудрости определил быть семенем возрождения и пищей души³¹⁴.

В-пятых, поясняя и развивая предыдущий пункт, отметим следующее: богословы Дортского синода верили, что в числе тех средств, через которые осуществляется Божий промысел, находится и свободная воля человека. В частности, они учили, что человек восстал «... против Бога по диавольскому наущению и *по своей собственной свободной воле...*»³¹⁵. И если, по их мнению, невозрожденная воля способна только на злые или духовно нейтральные поступки, то возрожденная способна также творить духовное добро:

И воля, теперь уже возрожденная, не только подвигается и побуждается Богом, но, подвигаемая Богом, так же *действует самостоятельно*. По этой причине о самом человеке, получившем сию благодать, также правильно говорится, что он верует и кается³¹⁶.

ПОСЛЕРЕФОРМАЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Дальнейшее развитие лютеранской и реформатской традиций

Лютеранская ветвь

Как уже было отмечено, Меланхтон после смерти Лютера принял сторону синергистов, постулировав совместное действие человеческой воли и благодати при возрождении. После его кончины главным адвокатом синергии в лютеранских кругах стал Стригелий, а его основным оппонентом – Флакк Иллирик³¹⁷. По этой причине в скором времени в лютеранской церкви сформировались две противоборствующие партии: филипписты (по имени Филиппа Меланхтона), также называемые синергистами, и гнесио-лютеране, придерживавшиеся оригинального лютеровского вероучения³¹⁸. Спор продолжался почти двадцать пять лет и окончился подписанием «Формулы согласия» (1580), которая осуждала доктрину синергии³¹⁹. Под заголовком «О свободной воле, отрицания» составители «Формулы...» объявляли (артикул IV):

А также [мы не согласны], когда учат, что, хотя человек в проявлении своей свободной воли до возрождения слишком слаб, чтобы начать и своими силами произвести обращение к Богу, и чтобы от всего сердца повиниться Ему, но все же, если Святой Дух, путем проповеди Слова, положил начало и, тем самым, предложил Свою милость, то человек по собственной воле, опираясь на свои собственные силы, может добавить к этому что-то, пусть малое и ничтожное, способствуя и помогая этому процессу, образуя и подготавливая себя к благодати, и что он может сам постичь и принять благодать и уверовать в Евангелие³²⁰.

Помимо разрешения синергистского вопроса, «Формула согласия» также коснулась спора о предопределении, начатого в 1560 г. Гессгусеном, который критиковал взгляды Кальвина. В

314

315

316

317

318

319

320

противоположность последнему, «Формула...» утверждает, что Бог предузнал и добрые, и злые события, но predeterminedил только добрые³²¹. Таким манером лютеранские учителя старались решить проблему возникновения в мире зла. Однако едва ли эту линию теодицеи можно признать вполне удачной. При таком узком понимании predeterminedения получается, что от вечности существовала идея будущего, которую Бог не сформировал активно, а лишь пассивно предузнал и согласился с ней. Зло либо возникло в картине вещей незапланированно, будто бы ситуация в какой-то миг вышла из-под контроля, либо Бог по какой-то причине не мог сотворить мира, в котором не возникло бы зла и не произошло бы грехопадения. И если Бог *не мог* сотворить такого мира, то возникает вполне резонный вопрос: а сможет ли Бог удержать мир от повторного возникновения зла после кончины времен?

Итак, в этом аспекте лютеранская церковь отошла от первоначального учения реформаторов и на шаг приблизилась к арминианам. Следуя тому же способу рассуждений, лютеране стали вместе с католиками обвинять Кальвина и Безу в том, что их учение делало Бога автором греха³²². Таким образом, после смерти Меланхтона лютеранские церкви в массе своей оставили учение Лютера и Кальвина о Божьем промысле³²³.

Реформатская ветвь

Что касается реформатской ветви протестантизма, взгляды Кальвина на Божий промысел и человеческую волю были сохранены во всех ее основных вероисповедных документах (Бельгийское вероисповедание 1561, Гейдельбергский катехизис 1563, Второе Гельветическое вероисповедание 1566, Каноны Дортского синода 1618–1619, Вестминстерское исповедание веры 1647 и др.)³²⁴.

Отклонения «вниз»

Впрочем, было достаточно и противников учения Кальвина. При жизни последнего одним из его основных оппонентов был Каstellио. Позднее он, по-видимому, примкнул к социнианам³²⁵ (см. ниже), которые отвергали кальвинистское учение о Божьем промысле. В 1578 г. Фауст Социн опубликовал написанные Каstellио «Диалоги о predeterminedении», под псевдонимом «Феликс Турпио Урбеветан». По мнению Каннингхэма, эта работа «побудила некоторых реформатских служителей держаться более свободных взглядов на доктринальные вопросы»³²⁶. Под влиянием Каstellио «в первом поколении после пуританской эпохи (XVII в.) практически все неконформистские (не-англиканские) церкви Англии уклонились от ортодоксии в одну из древних форм богословского либерализма – социнианство»³²⁷. Даже церковь, в которой пастором когда-то был пуританин Мэтью Генри, автор известного комментария на все книги Библии, долгие годы проповедовала «полноценное социнианство»³²⁸.

Еще одним отклонением от ортодоксального кальвинизма было учение Моиза Амиральда (Амиро) (1596–1664), профессора богословия во французском городе Сомюре. Опасаясь, что

321

322

323

324

325

326

327

328

современный ему высокий кальвинизм становится слишком холодным и схоластическим и желая вернуться к первоначальному учению Кальвина, он предложил несколько богословских нововведений³²⁹. В частности, он стремился отстоять неограниченное искупление, однако выбрал для этого не самый удачный способ. Амиральд постулировал наличие у Бога *двух промыслов*: одного универсального и другого ограниченного. В соответствии с этим, избрание, по его учению, складывается из двух стадий³³⁰. Первая стадия избрания – универсальная и условная. На этой стадии избранными оказываются все люди без исключения (универсальность), однако спастись они могут только если уверуют (условность). Таким образом, эта стадия остается *гипотетической*, поскольку человек не может уверовать самостоятельно, без силы Святого Духа. Для избранных требуется вторая стадия избрания – ограниченная и безусловная. Сила Святого Духа для уверования будет дана лишь некоторым (ограниченность), без всяких условий (безусловность). Эта теория получила название гипотетического универсализма. Ее главным противником был женеvский богослов итальянского происхождения Франсис Тюрретен (1623–1687), который увидел в ней шаг в направлении арминианства³³¹. Ажиотаж, вызванный амиральдианством, утих после подписания «Гельветической формулы согласия», которая отвергала позицию Амиральда и утверждала строгую ограниченность избрания³³². В том, что касается порядка Божьих решений, «Гельветическая формула» выражала инфралапсарианскую позицию³³³.

Отклонения «вверх»

Помимо отклонений в направлении низкого кальвинизма, были в истории реформатского протестантизма и колебания в противоположную сторону. Многие голландские реформатские богословы вслед за Безой и Гомаром придерживались супралапсарианской схемы порядка спасения³³⁴. Один из ведущих представителей этой школы, Абрахам Кёйпер (1837–1920), считал, что возрождение логически и хронологически предшествует вере. В связи с этим он даже учил, что Бог может возрождать Своих избранных в младенческом возрасте³³⁵. В этом аспекте у Кёйпера получалось, что Бог предопределяет результаты (возрождение) независимо от средств (покаяния и веры).

Другой знаменитый голландский кальвинист, Герман Бавинк (1854–1921), настаивал на том, что «когда Бог что-либо “допускает”, это допущение является позитивным и действенным. Разумеется, Бог допускает охотно, а не неохотно»³³⁶. Он признавал наличие причинно-следственных связей, однако утверждал, что «*не всё*, что появляется на свет, и не все происходящие события могут быть включены в число этих средств»³³⁷. Бавинк подчеркивал, что грехопадение не было «просто средством, ведущим к благодати и стойкости, как и последние не являются просто средствами, ведущими к спасению и гибели»³³⁸. В связи с этим он предпочитал говорить о провидении «самом по себе»³³⁹, отдельно от вторичных причин и человеческой воли.

Одной из разновидностей высокого кальвинизма является гиперкальвинизм. Признаться честно, этому понятию трудно дать определение. Связано это прежде всего с тем, что вряд ли кто-либо – каких бы он взглядов ни придерживался – с готовностью назовет себя

329

330

331

332

333

334

335

336

337

338

339

«гиперкальвинистом», поскольку коннотация этого термина, как правило, негативная. Поэтому определение «гиперкальвинистов» обычно дается, так сказать, срединным большинством (mainstream) меньшинству, которое от этого наименования отрешивается. Трудность задачи усугубляется тем, что то, что на первый взгляд представляется богословским отличием, иногда на поверку оказывается связано с вопросами семантики. Например, большинство гиперкальвинистов скажут: «Мы должны *проповедовать* Евангелие всем, но никому не должны *предлагать* его»³⁴⁰.

Тем не менее, отличительными чертами гиперкальвинизма обычно считают следующие три вопроса³⁴¹. (1) Вопрос о проповеди Евангелия: можем ли мы предлагать от имени Бога спасение всем, если не все избраны? Гиперкальвинисты отвечают на этот вопрос отрицательно. Некоторые представители деноминации так называемых Примитивных баптистов даже считают, что Бог может спасти избранных и без проповеди Евангелия, поэтому в миссионерском труде нет нужды³⁴². Такая позиция основана на представлении, что Бог осуществляет Свои цели независимо от средств. (2) Вопрос о требовании уверовать: можем ли мы требовать, чтобы человек уверовал? По мнению гиперкальвинистов, нет, потому что такое требование подразумевало бы, что человек имеет власть и силу самостоятельно откликнуться на призыв и уверовать. В этом пункте гиперкальвинизм вновь пренебрегает теми средствами, которые Бог установил для спасения людей – призывом покаяться и уверовать в Евангелие (Марк. 1:15). (3) Вопрос об общей благодати. Гиперкальвинисты сильно преуменьшают благодать, которую Бог посылает всем людям совокупно (и избранным, и неизбранным). На основании доктрины о двойном предопределении некоторые даже говорят, что по отношению к избранным у Бога только любовь, а по отношению к неизбранным – только ненависть³⁴³.

Предшественником гиперкальвинизма можно считать Джона Гилла (1697–1771)³⁴⁴, который, несмотря на выдающиеся заслуги в области богословия и экзегетики, исповедовал некоторые принципы этого учения³⁴⁵. Из более современных авторов наиболее известный представитель гиперкальвинизма – Герман Хексема (1886–1965)³⁴⁶, который был исключен из своей прежней деноминации, Христианской реформатской церкви, и основал новую, Протестантскую реформатскую церковь.

Иногда можно услышать мнение, что гиперкальвинизм – это кальвинизм, доведенный до своего логического конца. Но с этим едва ли можно согласиться. Правильнее будет сказать, что это кальвинизм, доведенный до *нелогичного* конца. Гиперкальвинизм утверждает, что Бог предопределил результаты независимо от средств. Это противоречит позиции реформаторов, включая самого Кальвина. Важно отметить, что все гиперкальвинисты – супралапсарии, однако не все супралапсарии – гиперкальвинисты.

Средний (mainstream) кальвинизм³⁴⁷

Впрочем, большинство кальвинистских богословов все же придерживались примерно такого же взгляда на Божий промысел, что и Кальвин. То есть большинство верили, что Бог предопределил как результаты, так и средства для достижения этих результатов. Как правило, в число этих средств они включали и свободные решения человека.

Одним из самых значительных богословских соборов протестантизма стала Вестминстерская

³⁴⁰

³⁴¹

³⁴²

³⁴³

³⁴⁴

³⁴⁵

³⁴⁶

³⁴⁷

ассамблея в Англии (1643–1649). Ассамблея проходила в духе поста и молитвы – иногда целые дни отводились исключительно для этого. Многие участники отзывались о ней как об апогее всей своей духовной жизни³⁴⁸. Принятое Ассамблеей исповедание веры не только на многие годы определило вероучение английского протестантизма, но и легло в основу многих других исповеданий, в частности, самого значительного баптистского вероучения – Баптистского вероисповедания 1689 г.³⁴⁹ Богословы Вестминстера, похоже, единодушно верили в то, что Бог предопределил как результаты, так и средства. Во время одной из сессий влиятельнейший богослов Шотландской церкви Рузерфорд сказал: «Все согласны в том, что Бог предопределяет результаты и средства (All agree in this, that God decrees the end and means)»³⁵⁰. Эта точка зрения нашла отражение в утверждении Ассамблеи, что Бог ради Своей собственной славы «неизменно предопределил все, что должно произойти в будущем» (Большой катехизис, XII) и что во Христе Бог «избрал некоторых людей к вечной жизни, и [также избрал] *средства, ведущие к ней*» (Большой катехизис, XIII). Представление Кальвина о вторичных причинах сохранилось в Вестминстерском исповедании веры, под пунктом 5.2:

Хотя предуздание и установление Божие есть первопричина всего, что неизменно и безошибочно происходит, тем не менее, по тому же провидению, Бог установил вероятность событий *согласно природе вторичных причин*. Наряду с неизбежностью существуют свобода и условие³⁵¹.

Как комментирует этот пункт Эдвард Моррис:

Одно из свойств Бесконечного Существа, Первопричины, Высшего Хранителя и Владыки всего – свойство, уникальным образом присущее Его несравненной и непостижимой природе, – заключается в том, что Он управляет всем, как подобает Его бесконечному совершенству, и в то же время в полной мере *сохраняет подлинную свободу разумных созданий*³⁵².

Знаменитый кальвинистский богослов Джон Оуэн (1616–1683) учил, что «Бог располагает сердца людей, властвует над их волей, управляет их чувствами и определяет им *свободно* избирать и совершать то, что Он замыслил по Своему благоволению»³⁵³. Похоже, что Оуэн рассматривал человеческую волю в числе вторичных причин, которые Бог расположил таким образом, чтобы состоялся задуманный Им план.

Видный реформатский богослов XIX в. Чарльз Ходж (1797–1878) нашел сходное решение. По его мнению, Бог, предопределивший все события истории без исключения, не является автором греха, потому что Он предопределил не только результаты, но и средства, ведущие к достижению этих результатов. По той же самой причине учение о предопределении согласуется с человеческой ответственностью³⁵⁴. В ответ на возражение, что учение о Божьем промысле не оставляет места для человеческий стараний, Ходж пишет:

Это возражение основано на предпосылке, что Бог предопределил результаты (the end) независимо от средств (the means). Однако на самом деле верно обратное. Каждое событие предопределено совокупно с теми средствами, которые ведут к его исполнению. Если дадут сбой последние, не будет и первого. Бог предопределил, что для поддержания жизни нужна пища. Если кто-то откажется есть, он умрет. Бог предопределил, что люди спасаются через веру. Если кто-то откажется верить, он

348

349

350

351

352

353

354

погибнет. Если Бог предрешил, что человек будет жить, Он также предрешил сохранить его от суицидальной голодовки³⁵⁵.

Роберт Дабни (1820–1898) так объяснял взаимодействие Божьего промысла и человеческой воли: «В том, что касается поступков свободных существ, Бог осуществляет Свои цели не принудительным образом воздействуя на их волю или поступки, вопреки их собственным предпочтениям и наклонностям, тайно или явно, а действуя *через их наклонности* (through their dispositions)»³⁵⁶. Дабни признавал, что согласование Божьего всевластия с человеческой свободой лежит вне сферы, доступной нашему наблюдению, однако считал, что сочетание того и другого не является ни нелогичным, ни невероятным³⁵⁷. В частности, он указывал, что на человеческую волю оказывают влияние субъективные мотивы, желания и наклонности самого человека, определяемые его природой. Таким образом, свободные поступки определяются сочетанием как минимум двух факторов: спонтанности и наклонности (disposition)³⁵⁸.

Уильям Шедд (1820–1894) писал, что «божественный промысел включает в себя причины, результаты и взаимосвязь того и другого (causes, effects, and their nexus)»³⁵⁹. Что касается свободы воли, он утверждал, что «самоопределение человеческой воли есть действие свободной второй причины»³⁶⁰. Рассуждая о сущности и свободе человеческой воли, Шедд вводит следующее разграничение. По его мнению, феномен воли складывается из двух разных актов³⁶¹. (1) Акты воли, направленные на внешние по отношению к воле предметы, он называет волеизъявлениями (volition); (2) акты воли, направленные на саму волю, – наклонностями (inclination). Пример волеизъявления – это когда воля приказывает телу поднять руку, встать со стула и т. п. Пример наклонности – это когда воля приказывает самой себе, например, полюбить какого-то человека. Волеизъявлением человек управляет легко, наклонностями – чрезвычайно трудно. Человек дает себе полный отчет в своих волеизъявлениях, а своих наклонностей зачастую не сознает. Тем не менее, как волеизъявления, так и наклонности не навязываются человеку извне, а являются свойствами его собственной природы. Более того, по мнению Шедда, «наклонность есть источник волеизъявлений»³⁶².

По отношению к внешним предметам у человеческой воли нет заранее сформированной склонности. В этом случае человек легко выбирает между любыми альтернативами – например, он может с такой же легкостью поднять руку, с какой и не поднять ее. Совсем другое дело – когда речь идет об актах воли, направленных на саму волю. Например, когда человек говорит себе: «Я буду любить Бога превыше всего на свете», у него уже существует склонность в определенную сторону. Он не может с легкостью взять и полюбить Бога превыше всего на свете, потому что уже любит себя превыше всего на свете³⁶³. Интересно заметить, что сходное разграничение, хотя и не оформленное в соответствующих терминах, мы находим уже у Августина: «Душа приказывает телу, и оно тотчас повинуется; душа приказывает себе – и встречает отпор...»³⁶⁴

Среди богословов реформатской традиции стоит упомянуть одного проповедника, богословские проповеди которого повлияли на многие поколения верующих. Речь идет о Чарльзе Сперджене (1834–1892), который был и остается, пожалуй, самым известным кальвинистским проповедником всех времен. В своих проповедях он выступал против того,

355

356

357

358

359

360

361

362

363

364

что считал двумя богословскими крайностями протестантизма: против арминианства и гиперкальвинизма³⁶⁵. Он твердо верил в то, что Библия учит безусловному предопределению, и много проповедовал на эту тему³⁶⁶. Однако в том, что касается *сочетания* Божьего промысла и человеческой воли, он исповедовал «ученое незнание». То есть, Сперджен признавал и предопределение, и свободу воли, но считал, что человеческому разуму не под силу проникнуть в эту тайну. Вот что он пишет об этом в проповеди «О провидении Божьем»:

Меня поражает, что во всем происходящем действует Бог! Грехи людей, нечестие нашей расы, преступления наций, беззакония царей, жестокости войн, ужасающие удары чумы – все это каким-то таинственным образом вершит волю Божью! Я не могу этого объяснить. Я не могу сказать, где воля и свободное действие человека соединяются с Божьим всевластием и Его неизменным промыслом. На этой арене сражались друг с другом интеллектуальные гладиаторы со времен Адама. Одни говорили: «Человек творит то, что ему угодно», другие возражали: «Бог творит то, что Ему угодно». В каком-то смысле и те, и другие правы; но нет ни одного человека, который был бы достаточно умен, чтобы показать, как сочетаются эти истины³⁶⁷.

Реформатский богослов конца XIX – начала XX вв. Огастас Стронг (1836–1921) рассуждал в одном ключе с предшествующими поколениями кальвинистских богословов: «Единая цель или план Божий включает средства и результаты, молитву и ответ на нее, труд и его плоды»³⁶⁸. На возражение, что предопределение убирает у человека мотив прилагать усилия, Стронг отвечал:

Это возражение игнорирует логические взаимоотношения между предопределением результата и предопределением средств, ведущих к его достижению. Божьим промыслом установлен не только итоговый результат, но и свободное человеческое действие как нечто логически предшествующее результату³⁶⁹.

Далее он поясняет:

Поскольку промысел [Божий] соединяет средства и цели, и поскольку цели устанавливаются именно как результат средств, промысел поощряет человека прикладывать усилия, а не наоборот. <...>
Бог предопределил жатву только как результат человеческих трудов, связанных с посевом и уборкой урожая; Бог предопределил богатство тому человеку, который трудится и откладывает сбережения; так же [Божьи] ответы предопределены как результат молитвы и спасение предопределено как результат веры³⁷⁰.

Богослов-систематик Луис Беркхоф (1873–1957), работы которого пользовались большим влиянием во многих семинариях и университетах на протяжении почти всего XX в., вводит понятие «согласованности», или «совместного течения» (conspicence), Божьей воли и земных событий. Он дает такое определение этому термину:

Согласованность (conspicence) можно охарактеризовать как *совместное действие* божественной силы и всех сил низшего порядка, согласно *заранее утвержденным законам их взаимодействия*, обеспечивающее, что силы низшего порядка действуют в

365

366

367

368

369

370

точности так, как они действуют³⁷¹.

Далее Беркхоф поясняет свою мысль: «Писание ясно учит, что провидение Божье распространяется не только на сам факт существования творения, но и на действия или поступки последнего»³⁷². По его мнению, необходимой предпосылкой учению о «совместном течении» Божьего провидения и земных событий служит учение о вторичных причинах:

Лишь при том условии, что причины низшего порядка реальны [а не иллюзорны], можем мы подобающим образом говорить о совместном течении (concurrency) или взаимодействии (co-operation) Первой Причины с причинами вторичными. Это необходимо подчеркнуть в противовес пантеистической идее, что Бог – единственное действующее лицо во Вселенной³⁷³.

Знаменитый философ и богослов Гордон Кларк (1902–1985), двадцать восемь лет возглавлявший кафедру философии в Университете Батлера³⁷⁴, также утверждал, что «действие вторичных причин в истории не устраняется божественной каузацией, а лишь делается неизбежным»³⁷⁵. Еще один влиятельный богослов и апологет, Корнелий Ван Тиль (1895–1987), одно время учившийся у Беркхофа, тоже поддерживал рассуждения Кальвина о вторичных причинах. Он разделял причины на отдаленные (remote), или конечные (ultimate), и непосредственные (proximate). Таким образом Ван Тиль сохранял учение о предопределении и результатов, и средств³⁷⁶. Той же линии рассуждений придерживались и многие другие кальвинистские авторы³⁷⁷.

В последние годы в свет вышли несколько фундаментальных работ ныне живущих (на момент написания данной книги) авторов, содержащие великолепные исторические обобщения и систематический философско-богословский анализ. Остановимся лишь на некоторых из них. В 1996 г. появилось новое издание трехтомника Льюиса и Демареста «Интегративное богословие», первый отдельный том которого был выпущен в 1984 г. Рассматривая вопрос о Божьем промысле, Льюис и Демарест пишут: «Размышляя о [предопределенных Богом] результатах, не нужно игнорировать стратегии, ведущие к их осуществлению. <...> Бог включил в Свой план как цели, так и стратегии»³⁷⁸. Авторы подчеркивают, что Божий замысел осуществляется при помощи разных стратегий, как чудесных, так и провиденциальных:

Обычно Бог достигает исполнения Своих целей во времени провиденциально, через безличные силы природы или через действующих лиц (в качестве вторичных причин). В исключительных случаях... Бог избирает осуществить Свой промысел напрямую, при помощи чуда³⁷⁹.

В число провиденциальных стратегий Льюис и Демарест включают Божьи повеления – Его *предписывающую* волю. Богу угодно, когда люди верят Его предписывающей воле и повинуются ей. Когда же Он допускает, чтобы человек ослушался Его предписывающей воли или не поверил ей, осуществляется Божья *допускающая* воля³⁸⁰. Во всех провиденциальных стратегиях человеческая воля выступает в роли вторичной причины.

371

372

373

374

375

376

377

378

379

380

В 2001 г. в серии «Основы евангельского богословия» вышла книга Джона Файнберга «Нет подобного Ему», посвященная *theologia propria* (учению о Боге). Говоря о взаимоотношении Божьего промысла и человеческой воли, Файнберг отмечает, что некоторые богословы судят о промысле так, будто бы это некая личность, манипулирующая миром для достижения своих целей. Иногда промысел Божий изображают наподобие некоего господина, который наступает людям на пятки и заставляет их делать то, что он предопределил. На самом же деле картина совершенно иная. Файнберг поясняет:

...промысел не есть действующее лицо. Скорее, это генеральный план для всего происходящего, однако сам промысел ничего не делает и ничего не производит. Тогда как поступки одного человека могут побудить к действию другого или буря может вызвать затопление, промысел есть не что-то наличествующее или [непосредственно] действующее в нашем мире, а генеральный план всего, что произойдет.

То же самое можно сказать иначе, введя разграничение между, с одной стороны, *конечными или отдаленными причинами* действия или события и, с другой стороны, *ближайшими или непосредственными причинами*³⁸¹.

Далее Файнберг уточняет, что у любого события должно быть достаточное основание (условие, при котором событие осуществится). Это основание может быть простым, т. е. включать лишь одну действующую причину, или сложным, т. е. включать несколько взаимодействующих причин или факторов³⁸². Итак, в целом подход Джона Файнберга находится в одном ключе с подходом Кальвина: Бог предопределил и результаты, и средства (вторичные причины).

В 2002 г. вышла в свет книга богослова и философа Джона Фрейма «Учение о Боге». Помимо достаточно широкого анализа библейских текстов, говорящих о Божьем промысле, автор делится весьма интересными рассуждениями, проливающими свет на природу человеческой воли. Во-первых, говоря о свободе воли, нужно различать несколько видов *способности* (ability)³⁸³. Фрейн иллюстрирует это на примере способности проповедовать. У опытного проповедника спрашивают: «Вы сможете проповедовать у нас в воскресенье?» Очевидно, что в этой ситуации у него есть (1) способность как компетентность. Однако он отвечает: «Нет, потому что я обещал проповедовать в другой церкви». В данном случае у него нет (2) способности как отсутствия конфликтующих желаний. Если проповедник заболел ларингитом, то у него есть (3) общая способность, но нет (4) способности в данный момент времени. Когда этому же проповеднику было четырнадцать лет, у него были все необходимые задатки, то есть была (5) потенциальная способность, но не было (6) реальной способности. Фрейн подчеркивает, что в рассуждениях о Божьем промысле фигурируют разные виды способности. Например, были ли кости Иисуса способны сломаться? Несомненно, у них была потенциальная способность к этому. Однако не было актуальной способности в силу Божьего установления «кость Его да не сокрушится» (Иоан. 19:36).

Во-вторых, говоря о свободе воли, нужно различать несколько видов *возможности* (possibility)³⁸⁴: (1) логическая возможность – отсутствие логического противоречия в действии, (2) физическая возможность, (3) экономическая возможность, (4) политическая возможность, (5) юридическая возможность, (6) биологическая возможность, (7) моральная возможность и т. д. Фрейн указывает, что в разговоре о Божьем промысле фигурируют разные виды возможности. Например, могут ли невозрожденные люди уверовать без действия благодати? В определенном смысле, да. Они имеют физическую и психическую возможность к этому, но не имеют моральной (или духовной) возможности.

В-третьих, говоря о свободе воли, нужно различать несколько видов *свободы* (freedom)³⁸⁵. (1)

381

382

383

384

385

Моральная свобода – свобода творить добро. После грехопадения, по мнению Фрейма, эта свобода была утрачена. (2) Компатибилистская свобода – свобода делать то, что хочется делать. Эта свобода есть у каждого человека. Обычно человек следует своим самым сильным желаниям, а желания его греховной природы злы. (3) Либертарианская свобода – свобода с одинаковой легкостью выбирать между любыми альтернативами. По мнению Фрейма, такая свобода – утопия; учение о либертарианской свободе не учитывает человеческой природы. Итак, в учении о взаимоотношении между Божьим промыслом и человеческой волей общее направление современного кальвинизма примерно такое же, как у Кальвина. Бог предопределил не только результаты, но и средства (вторичные причины). Среди этих средств находится и человеческая воля как свободно действующая вторичная причина. Многие богословы добавляют дополнительные нюансы к понятию свободного действия воли.

Дальнейшее развитие арминианства

В своем отвержении классических кальвинистских доктрин Арминий не пошел дальше того, чтобы отрицать безусловное избрание, ограниченное искупление и неодолимость благодати при обращении, а также усомниться в стойкости святых. Однако его ближайшие последователи, в частности, Епископий и Курцеллей, в скором времени подошли очень близко к пелагианским и социнианским взглядам. Они начали отрицать порочность человека и абсолютную необходимость благодати для спасения³⁸⁶. В связи с этим необходимо отличать учение Арминия от того движения, которое известно под названием *раннего* арминианства³⁸⁷. Влияние арминианства в протестантских кругах оставалось достаточно незначительным, пока оно не было возрождено в XVIII в. через служение Джона Уэсли (1703–1791). Несмотря на то, что Уэсли не был прямым последователем первоначальных арминиан и сформированное им богословское направление имеет особое название – «уэслианство» («веслианство»), общепринято считать, что Уэсли оставался в арминианской традиции³⁸⁸. Хотя Уэсли был убежден, что его учение об оправдании почти не отличается от учения Кальвина³⁸⁹, он не жалел эпитетов, выступая против кальвинистской доктрины о предопределении. По мнению Уэсли, эта доктрина делает Бога «более жестоким, ложным и несправедливым, чем сам дьявол»³⁹⁰. Вера в неизменный Божий план, предопределяющий человеческие действия и судьбу, дает человеку «не больше свободы, чем солнцу, луне и звездам», и делает его «не более ответственным [за свои поступки], чем они»³⁹¹. В противовес этому Уэсли акцентировал внимание на свободной моральной реакции человека. Он настаивал на том, что Бог предрешил спасти всех людей, однако человек достаточно свободен, чтобы принять Божью благодать или отвергнуть ее³⁹². Таким образом, Уэсли учил, что Божья воля в отношении спасения или гибели условная, основанная на знании Им человеческой реакции в виде веры³⁹³. Эти взгляды вызвали оппозицию со стороны его друга Уитфильда, который отстаивал учение о предопределении, подчеркивая Божье всевластие. Спор между ними привел к разделению методистов на два лагеря: арминианский, возглавляемый Уэсли, и кальвинистский, возглавляемый Уитфильдом³⁹⁴. Джон Уэсли настаивал на том, что любые слова Писания о предопределении есть

386

387

388

389

390

391

392

393

394

антропатизмы (т. е. перенесение свойств Бога на человеческие чувства). По его мнению, не имеет смысла говорить о Божьем предопределении или предузнании, потому что для Бога все происходит сейчас, все находится в настоящем. В проповеди «О предопределении» (№58) он пишет:

Всемогущий, всемудрый Бог видит и знает от вечности до вечности все, что есть, что было и что будет, в одном вечном «сейчас». У Него нет ничего прошлого или будущего, но все в равной степени находится в настоящем. Поэтому, говоря по истине, нужно сказать, что у Него нет ни предузнания, ни послезнания (no fore-knowledge, no after knowledge). <...> Лишь из сострадания к нам Он говорит о Себе, что предузнает что-либо на небе или на земле, или предопределяет, или предрешает. Как можем мы думать, что эти выражения нужно понимать буквально!³⁹⁵

Уэсли не был автором такой концепции времени. Подобные предположения до него высказывали греческие философы Парменид, Пифагор, Платон и Плотин³⁹⁶. Из христианских богословов сходные взгляды на отношение Бога ко времени выражали Августин³⁹⁷, Ансельм Кентерберийский³⁹⁸ и Фома Аквинский³⁹⁹. Заметим, что ни один из названных богословов не привлекал идею «вечного настоящего» для решения парадокса предопределения и свободы воли – надо полагать, не потому, что они не замечали, казалось бы, очевидного: раз нет времени, то нет и предопределения. Почему они не обращались к этой идее в разговоре о предопределении и свободной воле, мы увидим во **второй главе** настоящей книги. Первым же из известных авторов, кто попытался разрешить вопрос о свободе воли и предопределении при помощи концепции безвременной вечности, был, по-видимому, Боэций (480–ок. 524)⁴⁰⁰. Позднее эта теория получила наименование «вечное сейчас» (или «вечное настоящее»). Ее и по сей день придерживаются некоторые евангельские авторы.

В частности, теорию «вечного настоящего» исповедует известный богослов и апологет Норман Гайслер, который пишет: «Предвидение будущих событий до того, как они произойдут, не представляет никакой проблемы: Бог просто видит их в Своем вечном настоящем»⁴⁰¹. В более ранней публикации (1986) Гайслер утверждает, что ни знание, ни решение у Бога не имеют логического приоритета: «Более правильно было бы говорить, что Бог *зная определяет и определяя знает* от вечности все, что происходит, включая все свободные деяния. <...> Иными словами, все аспекты вечного промысла Божьего одинаково безвременны»⁴⁰². Далее он поясняет:

Поскольку Бог – вечное существо, Он ничего на самом деле не предузнаёт. Он просто вечно *знает*. <...> Несмотря на многие антропоморфизмы, изображающие Бога во временных терминах, Божья безвременная природа подтверждается многочисленными местами Писания (напр., Исх. 3:14; Иоан. 8:58). <...>

<...> Итак, с Божьей точки зрения, Он просто знает (не предузнаёт), как мы сейчас обходимся со своим свободным выбором. Ибо то, что мы избрали в прошлом, избираем сейчас или еще изберём в будущем, для Бога является настоящим в Его вечном СЕЙЧАС⁴⁰³.

Любопытно, что сам Гайслер называет свою позицию «умеренно кальвинистской».

395

396

397

398

399

400

401

402

403

Однако он не только вторит теории одного из самых известных арминиан – Джона Уэсли, – но и в своей книге «Избранные, но свободные» (Chosen but Free) (1) отрицает кальвинистскую доктрину о Божьем всевластии и промысле; (2) отрицает кальвинистскую доктрину о полной испорченности и порабощении человека греху; (3) отрицает кальвинистскую доктрину о том, что избирающая благодать Божья дается безусловно вполне конкретным людям, и (4) отрицает кальвинистскую доктрину о том, что Божья благодать дает новую жизнь *духовно мертвым* грешникам⁴⁰⁴. По мнению Гайслера, возрождение происходит *синергично*, так как монергическое возрождение нарушало бы принцип данной Богом свободы воли⁴⁰⁵. В связи со всем этим ведущие современные кальвинистские богословы, включая Фила Джонсона⁴⁰⁶ и Роберта Ч. Спроула⁴⁰⁷, его дезавуировали, а Джеймс Уайт настаивает, что учение Гайслера – это «модифицированная форма исторического арминианства»⁴⁰⁸.

Другой современный автор, Энтони Баджер, рассматривает два «традиционных» взгляда на избрание: кальвинистский и арминианский. Находя недостатки и в том, и в другом⁴⁰⁹, в противоположность им он предлагает «альтернативный» взгляд на избрание:

Поэтому, кажется, лучше освободиться от нашего неадекватного понимания избрания, привязанного к категориям времени, и увидеть, что Бог (вечное Бытие, всегда находящееся в настоящем времени) просто *избирает* (настоящее время) из Своей вечной, всегда находящейся в настоящем времени, природы. Точнее можно сказать, что Он в Своем вечном, безвременном присутствии *всегда избирает* и что те, кого Он избирает, были избираемы, сейчас избираются и будут избираемы вечно⁴¹⁰.

Интересно, что Баджер тоже не считает свою точку зрения арминианской, хотя ее разделял Уэсли. Что же заставило этого профессора богословия, которого мы все-таки позволим себе отнести к арминианскому лагерю, искать альтернативного объяснения? В традиционной арминианской концепции избрания его не устраивает следующее. (1) По его мнению, избрание, основанное на предужании веры, излишне. Если избрание поставлено в зависимость от веры, то Бог мог бы и не избирать никого, а просто дождаться конечного результата, и те, кто уверуют, даже будучи не избраны, все равно бы спаслись⁴¹¹. (2) Кроме того, Баджер указывает, что в традиционном арминианстве избирает не Бог, а человек; Бог лишь соглашается с результатами человеческого избрания⁴¹². Впрочем, на наш взгляд, теории Баджера тоже не удастся избежать первого возражения, поскольку и у него избрание поставлено в зависимость от веры – пусть не предужанной, а постоянно узнаваемой в настоящем.

Из русских протестантских авторов сходной позиции придерживается Константин Прохоров:

...В строгом смысле слова, Богу просто нет нужды что-либо *предопределять*, Он *сегодня* создает наш мир, *сегодня* пишутся пророчества Ветхого Завета и *сегодня* они исполняются, *сегодня* – первое и второе пришествия Христа на землю (не случайно у многих библейских пророков эти события сливаются воедино – они заглянули в вечность!)...⁴¹³

404

405

406

407

408

409

410

411

412

413

Примечательно, что Прохоров тоже ошибочно считает свою позицию ни кальвинистской, ни арминианской⁴¹⁴, называя ее даже «сверхкальвинистской»⁴¹⁵. Последнее наименование весьма неудачно, поскольку не только вводит читателя в заблуждение, но и не соответствует исторической действительности.

Другое направление в арминианской мысли связано с именем Ричарда Уотсона (1781–1816), систематизатора учения Уэсли и автора первого методистского учебника по богословию. Он не только утверждал условный характер предопределения Божьего, как предыдущие поколения арминиан, но и говорил, что Божий промысел может модифицироваться и даже отменяться⁴¹⁶. Он считал, что Бог «никогда не изменяет принципов Своего владычества»⁴¹⁷, однако «генеральный план Божьего управления не... обязательно включает каждое происходящее событие как неотъемлемую часть, поскольку одних и тех же результатов во многих случаях можно достичь при помощи разных событий»⁴¹⁸. Иными словами, Божьим замыслом определены лишь крупные вехи, а все, что между ними, в какой-то мере оставлено на самотек. Возможно, эта точка зрения послужила ступенькой от традиционного арминианского богословия к учению об открытости Бога (см. ниже)⁴¹⁹.

Нетрудно увидеть, что многие современные арминиане продолжают богословскую традицию Арминия, уча, что Бог предопределил средства, но не результаты. К примеру, Джэк Коттрелл пишет:

Третье и самое главное соображение, которое нужно учесть, давая определение свободной воле, таково: свободная воля подразумевает способность делать выбор, не зафиксированный и не определенный (будь то заранее или в момент выбора) какой-либо силой, внешней по отношению к самому человеку. С одной стороны, это означает отсутствие насилия, принуждения, ограничения или препятствий. С другой, это означает отсутствие каких-либо условий или манипулирующих сил, которые ограничивали бы выбор человека одним вариантом, сознает ли сам человек это ограничение или нет. Примерами таких условий или внешних сил могут быть аномалия развития мозга, гипнотическая суггестия или абсолютное предопределяющее установление [Бога]⁴²⁰.

Известный арминианский автор, заслуженный профессор Роберт Пикирилли считает, что концепция «вечное в настоящем» не может служить твердым фундаментом для каких бы то ни было богословских выводов. По его мнению, рассуждения о том, как Бог относится ко времени, есть ни что иное, как спекуляция: «Факт в том, что мы не можем быть в достаточной мере уверены в таких вещах, чтобы использовать их как аргумент в этой дискуссии. Да это и не нужно...»⁴²¹ Пикирилли предпочитает классический арминианский подход, подчеркивая, что Бог знает наперед все неизбежные события как неизбежности и все случайные события как случайности. Излагая свое понимание Божьего всеведения, он указывает на следующие две предпосылки: «(а) ... прежде сотворения Он знал все возможные случайные происшествия, и из них выбрал тот курс событий, который произойдет в действительности; (б) ... Он знает все будущие события совершенно, включая свободный моральный выбор, осуществляемый людьми»⁴²². Божье знание о будущем не является причиной будущих событий, точно так же, как наше знание о прошлом не является причиной

414

415

416

417

418

419

420

421

422

прошлых событий⁴²³. Вслед за Арминием Пикирилли утверждает, что «все, что Бог знает о будущем, Он знает только потому, что это произойдет, а не наоборот»⁴²⁴. Иными словами, хотя происходящие события хронологически следуют после Божьего предведения, логически они ему предшествуют.

Этот тезис противопоставлен у Пикирилли не кальвинистскому, а нео-арминианскому представлению о Божьем промысле. Сторонники учения об открытости Бога (см. ниже), утверждают, что раз будущее известно, то оно является неизбежным, а значит, человек все равно не свободен. Пикирилли возражает, что Бог знает случайные события именно как случайности, поэтому человеческие поступки в результате предведения не становятся неизбежными. На наш взгляд, одно из слабых звеньев в аргументации Пикирилли связано с логической возможностью предужнания *подлинно случайных* событий, если они никак не контролируются и не направляются предужнающим. То есть, на этом этапе разговор возвращается к вопросу об отношении Бога ко времени, который Роберт Пикирилли считает спекулятивным и не существенным для данной дискуссии.

Теория среднего знания (молинизм)

Основателем этой теории считается испанский монах-иезуит Луис де Молина (1535–1600), который постулировал, что, помимо двух видов знания, описанных Фомой Аквинским, у Бога есть третий вид знания, *scientia media*⁴²⁵. Аквинат учил, что Бог знает все, что когда-либо было, есть и будет, поскольку Он замыслил все сущее как Мастер и Устроитель всего⁴²⁶. Это знание *созерцания*. Помимо этого, Бог знает все, что может быть в потенции, – это знание *простого интеллектуального постижения*⁴²⁷. Среднее знание, о котором говорил Молина, как бы находится между первыми двумя видами знания. В силу Своего среднего знания Бог не просто знает все возможные варианты событий, а знает, что каждое отдельное творение *фактически* сделает в каждой конкретной ситуации⁴²⁸. На основании этого знания Бог избирает сотворить из всей бесконечности потенциально возможных миров со всеми возможными обстоятельствами именно тот, который соответствует Его замыслу. Взгляды Молины не только были приняты католической церковью как возможное объяснение проблемы зла⁴²⁹, но и оказали довольно значительное влияние на протестантские дискуссии о свободе воли и Божьем промысле. Ведущие защитники этой позиции в протестантизме – Алвин Плантинга (р. 1932) и Уилльям Крейг (р. 1949). Крейг объясняет теорию среднего знания следующим образом:

Поскольку Бог знает, что каждое свободное творение сделает в каждой ситуации, Он может смоделировать обстоятельства таким образом, чтобы творение осуществило Его результаты и цели, причем сделало это *свободно*. <...> В Своем безграничном разуме Бог может спланировать мир, в котором Его замыслы осуществляются творениями, поступающими по своей свободной воле⁴³⁰.

Хотя эту теорию иногда рассматривают как разновидность арминианства⁴³¹, имеет смысл говорить о ней отдельно. Дело в том, что ее основные постулаты приемлемы как для

423

424

425

426

427

428

429

430

431

классических арминиан⁴³², так и для кальвинистов⁴³³, хотя ни те, ни другие не были бы готовы признать ее исчерпывающим решением вопроса⁴³⁴.

Теория среднего знания отличается от традиционного арминианства тем, что в ней Бог фактически и весьма реально *управляет* творением при помощи внешних обстоятельств. Бог избирает такой мир и моделирует такие обстоятельства, при которых свободные действия творения в определенном смысле становятся следствием спланированных Богом обстоятельств. Иными словами, между внешними обстоятельствами и действиями творения появляется причинно-следственная связь, восходящая к Богу как первопричине. Это весьма близко к кальвинистскому пониманию вопроса.

Джон Файнберг обращает внимание на то, что теория среднего знания работает только при компатибилистском (см. выше) – т. е. кальвинистском – понимании свободы воли⁴³⁵. Среди всей бесконечности потенциально возможных миров есть миры, в которых люди обладают свободой воли в либертарианском понимании, то есть способны в любых обстоятельствах с одинаковой легкостью выбирать между любыми альтернативами (иными словами, их выбор в подлинном смысле *случаен*). Однако в отношении этих миров представляется чрезвычайно проблематичным достоверно узнать, какой свободный (ни от чего не зависящий) выбор они осуществят в той или иной ситуации. Файнберг заключает: «...похоже, что при помощи среднего знания Бог может знать только те потенциальные миры, в которых люди не обладают *либертарианской* свободой»⁴³⁶.

Как и в кальвинизме, в теории среднего знания Бог предопределил и результаты, и средства. Однако эта теория отличается от кальвинизма тем, что в ней Бог ограничил Себя использованием только внешних по отношению к человеку средств – обстоятельств. По мнению Крейга, провидение – это дело Божьего всеведения, но не Его всемогущества⁴³⁷. Отсюда вытекает еще одно фундаментальное отличие от кальвинизма. Теория среднего знания непременно должна отрицать полную испорченность человека, так как в ней Бог воздействует на человека только при помощи внешних обстоятельств, а значит, человек должен быть способен откликнуться на *внешний* призыв, предшествующий какому бы то ни было возрождающему действию Святого Духа. В этом она близка к арминианству. Крейг пишет: «[Бог] знает, кто в различных обстоятельствах свободно примет, а кто отвергнет Его инициативу. <...> Люди в том мире [который Бог избрал из множества других возможных миров], *о которых Бог знал, что они откликнутся* [на Его призыв], непременно откликнутся и будут спасены»⁴³⁸. Автор заключает: «*Все люди* в том мире получают достаточно благодати, чтобы быть среди предопределенных. *Их вечная судьба, таким образом, лежит в их собственных руках*. Все зависит от того, примут ли они Христа свободно или отвергнут Его»⁴³⁹.

Социнианство

Социнианство получило название по имени основателя этого движения, итальянского богослова Фауста Социна (Фаусто Социни; 1539–1604). На Фауста, в свою очередь, оказал большое влияние его дядя Лелио, долгое время находившийся в переписке с Кальвином. Любопытно, что реформатор неоднократно упрекал Лелио за нездоровый скептицизм⁴⁴⁰. По-

432

433

434

435

436

437

438

439

440

видимому, тем же самым скептицизмом была пропитана богословская система младшего Социна.

Фауст Социн отвергал учение о Троице. В том, что касается учения о спасении, он и его последователи отвергали всю систему богословия, которой придерживались реформаторы⁴⁴¹. Они отрицали не только кальвинистские догматы о полной порочности и безусловном предопределении, но и абсолютное предведение будущего. Социниане считали, что Бог предугадывает и предопределяет «только неизбежное будущее, но не случайное будущее, которое зависит от свободной воли человека»⁴⁴². Более того, социнианское учение практически полностью исключало необходимость Божьего действия для того, чтобы верить и достигать святости⁴⁴³.

В течение нескольких поколений социнианство пользовалось успехом в Польше, однако затем последователи этого учения были изгнаны из страны под давлением иезуитов. Некоторые социниане поселились в Англии, Венгрии и Пруссии. А многие осели в Голландии, где они «были приняты арминианами и другими и внесли сильную либеральную струю в богословие этой страны»⁴⁴⁴.

Восточное православие

О многих аспектах православного учения говорить довольно непросто по той причине, что многие вопросы в догматических документах Православной церкви не освещены сколько-нибудь подробно. В православной эпистемологии «...никакой текст, кроме догматических определений соборов, ни в коем случае не может претендовать на значение “символического”»⁴⁴⁵, а значит, обязательного. Тем не менее, некоторые канонические документы и мнение известных православных богословов позволяют судить о преобладающем отношении Восточного православия к интересующей нас тематике. В вопросе о Божьем промысле и человеческой воле Восточная православная церковь в целом придерживается позиции, которую можно охарактеризовать как полупелагианская. Ее учение о благодати было сформулировано и анонсировано в «Послании восточных патриархов» (1723)⁴⁴⁶. Третий член «Послания» различает благодать предваряющую – просвещающую (χάρις προκαταρκτικὴ ἢ φωτιστικὴ) и особенную (ἰδική) – оправдывающую⁴⁴⁷. Предваряющая благодать «доставляет человеку познание божественной истины» и указывает «повеления, необходимо нужные для спасения»⁴⁴⁸. Орудием ее служит Слово Божье (евангельская проповедь). Под действием предваряющей благодати в душе грешника возникают покаянные движения, совокупность которых составляет обращение. Она не зависит ни от каких человеческих заслуг и потому носит всеобщий характер: она «подается всем» (πᾶσι χορηγοῦμένη). Впрочем, универсальность предваряющей благодати не столько реальная, сколько потенциальная, поскольку не у всех людей будет шанс услышать Евангелие и не каждый решит воспользоваться этой благодатью (так как ее действие обуславливается человеческой свободой)⁴⁴⁹.

Действие особенной благодати, по учению «Послания», состоит в том, что она, «содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя (верующих) в любви Божией, оправдывает их и делает

441

442

443

444

445

446

447

448

449

предопределенными»⁴⁵⁰. Орудием особенной благодати служат церковные таинства. Предопределение в Православии условное, то есть поставлено в зависимость от того, воспользуется ли человек предваряющей благодатью, откликнувшись на проповедь Слова Божьего, и благодатью особенной, участвуя в таинствах. «Послание» постулирует синергию Божьей благодати и человеческой свободы⁴⁵¹.

Таким образом, как предваряющая благодать, так и благодать особая рассматриваются в православном учении как средства, данные Богом для спасения. Они, в свою очередь, оперируют другими средствами: предваряющая благодать – Словом Божьим, а благодать особенная – таинствами. Важно заметить следующее: предваряющая благодать выступает только в качестве *обстоятельной* причины, но не в качестве причины *действенной*, поскольку она не производит следствия, а лишь создает условия, при которых человек может воспользоваться средствами спасения. На место действенной причины, которая приводит в движение средства и вызывает тот или иной результат, помещается свободная воля человека. В этом проступает кардинальное отличие учения православных иерархов от учения реформаторов. Реформаторы, как и многие предшествовавшие им богословы, рассматривали действие благодати, проповеди Евангелия и участия в церковной жизни как *иерархию причин*, восходящих к решению Бога как Первопричине. Православие же рассматривает все это как *иерархию средств*, восходящих к решению человека как причине.

При таком подходе свободе человека нередко отводится настолько высокая роль, что человек как причина становится наравне с Богом и появляется понятие «синергической причинности» – т. е. сочетания Божьей воли и человеческой воли как причинного фактора истории. Православный богослов «парижской школы» профессор Павел Николаевич Евдокимов (1901–1970) пишет:

Повеления Бога и даже предсказания Апокалипсиса могут явить свой *условный характер*: человеческая свобода может их изменить. Человеческое «да будет», его молитва, чудеса его веры, «абсолютно новое» святости вводят синергическую причинность, стоящую выше всякой предварительной необходимости общего закона. Это – «творческая причинность», абсолютно новая причина, не связанная с предыдущими следствиями...⁴⁵²

Что касается взаимоотношения божественной благодати и человеческой свободы, византийская традиция не усматривает между ними никакого противоречия. Однако не потому, что благодать как внешняя по отношению к человеку сила совместима с человеческой волей в своем *modus operandi*, как это утверждается в реформатской традиции. Благодать совместима со свободой, потому что она внутренне интегрирована в человеческую природу и как таковая является частью всякого человека. Один из самых известных православных богословов протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992) объясняет:

Наличие у человека божественных качеств, «благодати», являющейся *частью его природы* и делающей его в полной мере человеком, не уничтожает его свободу и не ограничивает его необходимостью стать собой ценою собственных усилий; напротив, это обеспечивает сотрудничество, или *синергию*, божественной воли и человеческого выбора, что дает человеку возможность преображаться «от славы в славу» и уподобляться божественному достоинству, для которого он был создан⁴⁵³.

Согласно с этим, Восточная православная церковь обычно учит, что Бог определил средства спасения. Православный епископ Каллист (Уэр) пишет, что «Церковь и таинства суть *Богом*

450

451

452

453

данные средства, благодаря которым мы можем стяжать освящающего Духа и преобразиться в подобие Божие»⁴⁵⁴. Однако Бог не predetermined результаты – результаты зависят от того, воспользуется ли человек средствами спасения или нет. Так, еп. Каллист утверждает: «Дело Бога – предложить Свою благодать... дело человека – принять и хранить эту благодать» (цитируя св. Кирилла Иерусалимского, Катехизические речи, I.4)⁴⁵⁵.

В связи с этим вопросом заслуживает внимания «Православное исповедание» митрополита Киевского Петра Могилы (1597–1647), написанное как раз для ясного разграничения с протестантизмом⁴⁵⁶. Оно, в частности, утверждает:

Бог знал все прежде сотворения мира, но *предопределил только доброе... <...>* Кроме того, Бог, по Своей премудрости и правосудию, *предопределяет только то, бытие чего не состоит в нашей власти*. Напротив, те блага, коих существование состоит в нашей власти, Он предвидит так, что и Сам, по Своему благоволению, споспешествует нашему желанию, что, впрочем, не уничтожает сущности свободы⁴⁵⁷. ... Хотя человеческая воля и повредилась от первородного греха, но при всем том еще и теперь в воле каждого состоит – быть добрым и чадом Божиим, или злым и сыном дьявола. *Все сие зависит от выбора и власти человека*, но так, что к добру благодать Божия наклоняет человека, а от зла отклоняет его, *не делая однако принуждения его свободе*⁴⁵⁸.

«Исповедание», подобно арминианской схеме, ставит predetermined в зависимость от предведения:

Предведение есть одно ведение будущего, без определения оно в частности, т. е. оно не определяет существования той или другой вещи. Но predetermined, зависящее от предведения, есть определение частное, т. е. оно именно определяет, что должно быть; но определяет только добро, а не зло. <...> Итак, справедливо можем сказать по нашему образу представления, что *предведение* по порядку предшествует в Боге, за ним следует *предопределение*, а после за сотворением *промысл* о сотворенном⁴⁵⁹.

Впрочем, наряду с традиционным представлением о *предузнании* и *предопределении*, присутствует в Православии и подход, который выше мы назвали «вечное сейчас».

Профессор Евдокимов, в частности, пишет:

Порочность *предопределения*, *предзнания* состоит в том, что они вносят в существование Бога-Творца временные «до» и «после»; первопричина помещается, таким образом, во времени, *предвидит* и, следовательно, *предопределяет*, обуславливая все. <...> Вводя предлогом «пред» категории прошлого и будущего, мы искажаем «вечное настоящее» Бога...⁴⁶⁰

Впрочем, для оправдания такого подхода Евдокимову приходится обвинить апостола Павла в неспособности ясно излагать мысли:

...апостол Павел часто использует антропоморфные и временные понятия, его терминология порой весьма расплывчата и неадекватна его мысли. Но основополагающим для его мысли является в высшей степени волюнтаристское

454

455

456

457

458

459

460

Ясные и четкие выражения самого автора о «вечном настоящем», вполне адекватные его мысли, на этом фоне выглядят как упрек апостолу в том, что тот на самом деле сказал совсем не то, что хотел или что должен был сказать, по мнению Евдокимова.

Либерализм

Либеральное богословие возникло в конце XVIII столетия как ответ на модернистскую философию. Общим мотивом этого движения было желание сделать для человека возможным быть одновременно образованным современным интеллигентом и серьезным христианином⁴⁶². Двумя главными философскими авторитетами протестантского либерализма были Иммануил Кант и Георг Гегель⁴⁶³, а двумя наиболее влиятельными выразителями его идей, так сказать, качавшими колыбель либерального богословия, – Фридрих Шлейермахер (1768–1834) и Альбрехт Ричль (1822–1889)⁴⁶⁴. Следуя духу времени, либеральное богословие радикально антропоцентрично и, как следствие, оно делает настолько сильный акцент на Божьей имманентности, что почти совсем выпускает из виду Его трансцендентность.

В том, что касается учения о Божьем промысле, либерализм апеллирует в первую очередь к понятиям человеческой свободы и автономии. В связи с этим, как правило, неизменный Божий план на будущее отодвигается на задний план или вовсе отрицается. К примеру, Ричль утверждал, что начинать богословский поиск Бога с предполагаемой надмирной воли – значит нарисовать в своем сознании образ, далекий от настоящего Бога⁴⁶⁵. Он учил, что единственная воля Бога, которая может быть познана нами, – это Его «любящая воля», открытая в Иисусе Христе и сообществе людей, живущих по законам Божьего Царства. Эта любящая воля исключает какое бы то ни было проявление воли наказующей⁴⁶⁶.

Либеральный богослов XX в. Уильям Н. Кларк считал, что идея божественного предопределения противоречит свободе творения, отсутствие которой сделало бы человеческую ответственность бессмысленной. «Поступки свободных существ, – утверждал он, – не могут быть предопределены; и предопределенные поступки не есть поступки свободных существ»⁴⁶⁷. Следуя этой логике, он совершенно отвергал, что у Бога могут быть суверенные цели в жизни свободных личностей. Он провозглашал: «Ни предопределение, ни судьба не смогли убить свободу; свобода живет и здравствует»⁴⁶⁸. На этом фоне несколько странным может показаться то, что Кларк не отказался от идеи, что Бог может активно путеводить и направлять человеческую жизнь. Однако Кларк подчеркнуто противопоставлял провидение предопределению⁴⁶⁹. Он признавал, что Бог определил средства, при помощи которых управляет землей, однако поскольку применение этих средств к нравственным творениям ограничено законом их свободы, Бог не мог предопределить судьбы всех людей и исходы всех событий. Кларк пишет:

Бог напрямую управляет всей Вселенной, за исключением духовных существ, которых Он наделил некоторой независимостью, так что они могут следовать своей, а не Его,

461

462

463

464

465

466

467

468

469

воле. Все, что не обладает свободой, Он контролирует абсолютно, но свободных существ Он наделил моральными свойствами, тем самым определив, что и общаться с ними Он будет при помощи моральных средств⁴⁷⁰.

Еще один подход к учению о промысливающей воле Божьей в либеральном богословии – заменить «деспотическое понятие о Боге» как своевольном тиране, который хочет все контролировать, более «демократическим» представлением о Боге как Отце, который не управляет людьми, а подставляет им Свое плечо, будучи их помощником и другом⁴⁷¹. Руководствуясь примерно такими соображениями, сторонники *богословия процесса* признают, что у Бога есть какие-то высшие суверенные цели, но в то же время настаивают, что Бог никого не заставляет следовать этим целям. Он не командует людьми, а любовно манит их за Собой и старается убедить их принять от Него новые возможности и найти в Нем удовлетворение для души⁴⁷². «Бог действует убеждением, а не контролем, – пишут ведущие адвокаты богословия процесса Джон Кобб и Дэвид Гриффин, – потому что, если мы по-настоящему кого-то любим, мы не стремимся их контролировать»⁴⁷³. Нетрудно заметить, что этот довод человекоцентричен: понятие о Боге у Кобба и Гриффина строится исходя из их представлений о человеке. Что ж, переиначивая известный афоризм Марка Твена, если Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, то богословие процесса отплатило Ему той же монетой.

По мнению Кобба и Гриффина, раз результаты человеческих решений не predeterminedены и зависят от спонтанных проявлений человеческой воли, то сотворение мира было сопряжено для Бога с определенным риском. Бог благ, – это не подлежит сомнению, – но из-за наличия в мире переменной величины – человеческой свободы – Он вынужден мириться с появлением зла. Те же авторы пишут:

Бог не может контролировать самореализацию финитных акциденций [людей]. Следовательно, божественная творческая деятельность связана с риском. Очевидно, что, поскольку Бог не в абсолютной степени контролирует все, что происходит в мире, появление настоящего зла не противоречит Божьему благорасположению к Его творениям⁴⁷⁴.

Лучше всех иронию богословского либерализма выразил, пожалуй, Ричард Нибур (Richard Niebuhr). Он подметил, что в либеральном богословии «Бог, не ведающий гнева, привел людей, не ведающих греха, в Царство, не ведающее суда, через служение Христа, не ведающего креста»⁴⁷⁵.

Неоортодоксия

По завершении своего богословского образования в Берлине, Тюбингене, Берне и Марбурге, Карл Барт (1886–1968) считал себя либералом⁴⁷⁶. Однако когда он стал пастором в Женеве (потом в Сафенвиле) и столкнулся с необходимостью каждую неделю проповедовать в церкви, он начал сознавать неадекватность либерального подхода к Библии. Именно в те годы он заново для себя открыл реформаторов и, в частности, Кальвина. Практически всю оставшуюся жизнь он посвятил тому, чтобы противостоять господствовавшему в Европе

470

471

472

473

474

475

476

либеральному богословию.

В противоположность акценту на человеческой свободе в либеральном богословии, Барт (под влиянием Кальвина и Кьеркегора) делал упор на Божьем всевластии. В связи с этим некоторые предлагают рассматривать учение Барта в рамках реформатской традиции⁴⁷⁷.

Однако едва ли это оправданно. Хотя он действительно стремился восстановить реформатскую ортодоксию⁴⁷⁸, его богословие во многих аспектах не соответствует традиционному кальвинистскому учению и поэтому называется *неоортодоксией*.

Что касается учения о Божьем промысле и человеческой свободе, Барт утверждал, что Писание ставит в центр внимания не общую доктрину о Божьих решениях, а одно конкретное решение в Иисусе Христе⁴⁷⁹. В противовес либерализму он говорил, что у Бога есть суверенная избирающая воля, однако кальвинистское определение этой воли было для него также неприемлемо. Идея о промысле Божьем в объяснении Августина и Кальвина казалась ему слишком абстрактной и статичной, и он хотел заменить ее более динамичной идеей об одном суверенном Божьем решении, открывшемся в Иисусе Христе⁴⁸⁰.

По мнению Барта, Божий промысел двусторонний, поскольку включает в себя отрицательное и положительное решения. Отрицательное решение заключается в том, что в Иисусе Христе Бог навеки избрал Себя для отвержения и страдания⁴⁸¹. Положительное решение состоит в том, что в Иисусе Христе Бог навеки избрал греховное человечество для спасения и блаженства⁴⁸². Таким образом, «предопределение есть не-отвержение человека. Потому что оно есть отвержение Сына Божьего»⁴⁸³. Своим решением Бог «необратимо сказал “нет” Себе и “да” человечеству»⁴⁸⁴, и в лице Иисуса Христа все люди без исключения оказываются избранными⁴⁸⁵. Таким образом, у Барта избрание – это самонаправленное решение, посредством которого Бог избирает не людей, а Себя, и в Себе – все человечество совокупно⁴⁸⁶. Человек в бартовском богословии становится не объектом избрания, а его ареной⁴⁸⁷.

Барт берет супралапсарианскую доктрину о безусловном двойном предопределении и наделяет ее совершенно иным смыслом. Каждый человек, по его учению, безусловно отвергнут как грешник. Однако в то же самое время все люди безусловно призваны во Христе, ибо для этого они были предназначены при сотворении. Безусловное прощение и отвержение продолжают относиться ко всем людям одновременно, поэтому каждый человек предопределен «двойным предопределением». С человеческой стороны, человек всегда отвержен, с божественной стороны он всегда избран⁴⁸⁸. Таким образом, теория Барта неизбежно ведет к универсализму. Как он сам пишет:

[Всевластие Бога] подтверждается в оговоренном Им «тем не менее», благодаря которому Он избавляет творение от осуждения и предопределяет его к блаженству, несмотря на решение творения, в противоположность ему, перечеркивая это ошибочное решение, исправляя его силою Своего более раннего решения. <...> Если человеку не позволено Богом упасть, то он не может упасть вовсе, и менее всего он может причинить свое собственное падение. <...> Он сам не имеет свободы перед Богом. Он не может претендовать на такую свободу вопреки Богу⁴⁸⁹.

477

478

479

480

481

482

483

484

485

486

487

488

489

Итак, неоортодоксальное богословие стоит на новых философских рельсах. Оно пользуется другими категориями и, на первый взгляд, выходит за рамки предыдущей многовековой дискуссии. В частности, Барт утверждает, что Бог predetermined и не результаты, и не средства, а одну конкретную личность. Он predetermined Себя в Иисусе Христе. Как ни складно это звучит, такая формулировка уходит от вопроса о взаимоотношении между Божьим промыслом и человеческой волей. Если же концепцию Барта переформулировать в более традиционных терминах, то получится, что результат заранее определен: творение не может избежать счастливого финала, так как оно предназначено для блаженства. Следовательно, Бог predetermined результаты. Что же касается средств, Барт никоим образом не включает в их число человеческую волю, поскольку от человеческого решения ничего не зависит. Как мы прочитали у Барта: «...несмотря на решение творения, в противоположность ему, перечеркивая это ошибочное решение, исправляя его силою Своего более раннего решения» (см. выше). Получается, что Бог predetermined результаты, но не средства. Таким образом, учение Барта по своему детерминизму оказывается в крайней степени «гиперкальвинистским», но в то же самое время сохраняет такую черту либерального богословия, как неприятие идеи ретрибутивного возмездия грешникам. По мнению Барта, неважно, как люди отреагируют на божественное откровение и проповедь Евангелия – они будут спасены, несмотря ни на что. В связи с этой концепцией Барту можно по справедливости предъявить обвинение, которое обычно адресуют классическому кальвинизму. По его учению, человек может сопротивляться благодати, но Бог все равно его силком тащит в рай. Если в отношении бартовской неоортодоксии это обвинение имеет под собой основания, то в отношении классического кальвинизма – нет. Как было показано в соответствующем разделе, классический кальвинизм учит, что Бог пробуждает у человека *желающую* волю, поскольку Он действует не *вопреки* человеческой воле, а *через* нее (так как Он predetermined и результаты, и средства).

Учение об открытости Бога (open theism)

Датой рождения учения об открытости Бога как богословского движения можно считать 1980 г., когда была опубликована книга Ричарда Райса «Открытость Бога» (*The Openness of God*)⁴⁹⁰. Среди наиболее известных адвокатов этой богословской системы, помимо Райса, следует также назвать Кларка Пиннока, Джона Сандерса, Уильяма Хаскера, Дэвида Бейсинджера и Грега Бойда. Учение об открытости Бога также называется открытым теизмом, теизмом свободной воли, теизмом отношений, богословием открытости, простым предузнанием и учением о «рискованном» провидении⁴⁹¹.

Зародилось это движение на почве арминианства. Уэйн Грудем рассматривает его в рамках арминианского богословия⁴⁹², а Роберт Пикирилли характеризует его как неоарминианское⁴⁹³. Один из ведущих защитников и пропагандистов этого учения об открытости Бога Кларк Пиннок так описывает ключевые идеи и ценности этого движения:

Исходя из своего понимания Писания, мы полагаем, что Бог как суверенный Творец добровольно создал мир, который населен личностями, обладающими значительной степенью свободы. Они могут ответить Богу согласием или отвергнуть Его планы о них. Верный Своему решению сотворить именно такой мир, Бог сохраняет первозданный порядок, и, дав Своему творению свободу, Он счастлив принять

490

491

492

493

будущее открытым, а не закрытым, и вступить в динамичные, а не статичные отношения с миром. Мы считаем, что Библия изображает Бога открытым, живым и действующим, вовлеченным в историю, поддерживающим отношения с нами и изменяющимся в ответ на эти отношения. Мы воспринимаем Вселенную как контекст, в котором есть реальный выбор, реальные альтернативы и даже сюрпризы. Открытость Бога означает, что Бог открыт к изменяющимся реалиям истории, что Он неравнодушен к нам и позволяет нашим делам оказывать на Него воздействие⁴⁹⁴.

Как видно из этого описания, сторонники открытого теизма не удовлетворены традиционным представлением о Боге как существе надмирном, трансцендентном, бесстрастном и не изменяющемся. Такое понятие, как им кажется, более соответствует духу греческой философии или схоластики, нежели духу Евангелия. Им хочется видеть Бога близким и непосредственно участвующим в нашей жизни – что само по себе похвально. Однако, по их представлениям, чтобы быть по-настоящему имманентным, Бог должен быть изменяющимся. Он должен реагировать на мир так же, как реагируем мы. Не зная *подлинно случайных* событий будущего (человеческих решений), Он сталкивается с сюрпризами и ориентируется по обстоятельствам, терпит неудачи и переживает о промахах. Те тексты Писания, которые говорят о Божьем раскаянии, адвокаты данного учения рассматривают не как антропатизмы, а как указания на действительные Божьи ошибки. Как верно заметил Ричард Мэйхью, учение об открытости Бога «...обожеествляет человека и очеловечивает Бога»⁴⁹⁵. Разница между трансцендентным Богом и Его творением существенно уменьшается⁴⁹⁶.

Что касается Божьего промысла, учение об открытости Бога ограничивает как достоверность, так и масштабы божественного предопределения. Ричард Райс утверждает:

Во-первых, хотя некоторые вещи происходили (и происходят) в гармонии с божественным предопределением, это не означает, что они не могли произойти иначе. Как мы видели, Библия ясно показывает, что Бог часто испытывал разочарование и сталкивался с крушением планов.

Во-вторых, возможно, Бог действительно иногда действует *фиатно* и напрямую производит какие-то события. Однако из того, что Он предопределяет одно событие, вовсе не следует, что Он предопределяет все⁴⁹⁷.

Примерно то же самое пишет Сандерс: «Иногда Божьи планы не приводят к желаемому результату, и нам приходится констатировать, что они не удалась. Священная история рассказывает о многих катастрофах и неудачах Бога»⁴⁹⁸.

Необходимо отметить, что между учением об открытости Бога и традиционным арминианством есть как сходства, так и различия. С одной стороны, адвокаты открытого теизма являются убежденными арминианами, потому что отталкиваются от двух очень важных для арминианства предпосылок. (1) Бог наделил людей такого рода свободой, которую называют «настоящей», «значительной» или «либертарианской»⁴⁹⁹ – т. е. свободой одинаково легко выбирать между любыми альтернативами (это не значит, что люди всегда могут одинаково легко *воплощать* свой выбор, но, по крайней мере, они могут одинаково легко *хотеть* того или другого). (2) Бог знает будущее, потому что оно произойдет, а не наоборот. Иными словами, нельзя сказать, что будущие события произойдут потому, что Бог знает их и желает, чтобы они произошли⁵⁰⁰.

494

495

496

497

498

499

500

С другой стороны, сторонники открытого теизма кардинально расходятся с традиционными арминианами в понимании Божьего предвидения. Богословие открытости утверждает, что Божье предвидение не подразумевает абсолютного и исчерпывающего знания всех будущих событий⁵⁰¹. Как верно заметил Студебейкер, главное различие между этими двумя богословскими системами эпистемологическое. Оно заключается в разных взглядах на возможность предугадывания человеческих решений. Вопрос можно поставить так: является ли еще не осуществленный свободный выбор в либертарианском понимании объектом точного знания? Арминиане считают, что да (см. выше), а сторонники открытого теизма – что нет. Пиннок пишет по этому поводу:

Бог знает все, *что может быть познано*, однако свободный выбор не может знать даже Бог, так как он еще не свершился в реальности. Еще не принятые решения не существуют нигде, и даже Бог не может знать их... Бог также движется к будущему, которое не вполне познано, так как оно еще не определено⁵⁰².

Таким образом, «классические» арминиане находят такое решение парадоксу между Божьим промыслом и человеческой свободой: Бог сначала предугадывал будущие либертарианские свободные решения людей, а потом составил Свой план в соответствии с ними (речь идет, как правило, о логической последовательности предугадывания и промысла – не обязательно о хронологической). Сторонники богословия открытости считают, что будущие решения людей не могут быть объектом точного знания, поэтому парадокс между Божьим промыслом и человеческой свободой не существует вовсе. Бог не может предопределить того, что сделают свободные существа. Принятие этого эпистемологического принципа приводит к выводу, что будущее открыто (т. е. не предопределено и не вполне известно) и что Бог открыт для будущего⁵⁰³.

Названные выше сходства и различия между традиционным арминианством и открытым теизмом относятся к сфере исходных предпосылок этих богословских систем. Но есть также сходства и различия, относящиеся к конечным результатам той и другой системы в учении о Божьем промысле. Поскольку и классическое арминианство, и неоарминианство вводят в уравнение Божьего промысла переменную человеческих решений, обе системы делают Божий промысел изменяемым. Разница лишь во времени этого изменения. Традиционное арминианство считает, что Бог однажды изменил (адаптировал) Свой промысел в соответствии с предугаданными человеческими решениями – это произошло еще до сотворения мира. Учение об открытости Бога утверждает, что Бог продолжает изменять (адаптировать) Свой промысел по ходу истории, ориентируясь по обстоятельствам. В обеих системах Бог предопределил средства, но не результаты. Однако в арминианстве Бог предугадывал результаты, поэтому они являются определенными и неизменными. В противоположность этому, в богословии открытости Бог даже не предугадывал результатов. Поэтому результаты, по мнению сторонников этого учения, не только не предопределены, но и неопределенны.

Любопытно, что есть также определенное сходство между открытым теизмом и гиперкальвинизмом. Методологический подход обеих систем, по-видимому, оставляет очень мало места для тайны. Как пишет Майкл Хортон, «требуя однозначного ответа, ни та, ни другая система не могут обойтись без того, чтобы разрешить парадокс между божественным всевластием и человеческой свободой либо в ту, либо в другую сторону»⁵⁰⁴. Иными словами, если гиперкальвинизм разрешает этот парадокс в сторону предопределения, то учение об открытости Бога – в сторону человеческой свободы. Кажется, слова Кларка Пиннока подтверждают его нежелание примириться с тайной, окружающей этот вопрос: «Писание не

501

502

503

504

учит тому, что суверенность Бога все контролирует. Возможно, есть тайны, не подвластные человеческому разуму, но этот вопрос не относится к разряду таких тайн»⁵⁰⁵.

СИНТЕЗ И КЛАССИФИКАЦИЯ ВЗГЛЯДОВ

В данной главе был сделан краткий обзор основных взглядов на Божий промысел и человеческую волю в историческом разрезе. Напомним, что мы ограничились рассмотрением этого учения в дохристианском иудаизме и христианстве – т. е. в тех религиях, которые считают библейское откровение (Танах или книги Ветхого и Нового Заветов) главным авторитетным источником. Данный обзор продемонстрировал, что с дохристианских веков и до нашего времени сохранялись несколько подходов к этому вопросу. Все эти подходы можно разделить на четыре категории. Мы надеемся, что если даже предложенная нами классификация *слегка* упростит некоторые из взглядов ради удобства систематизации, она не исказит их сути. Все объяснения и доводы см. выше, в соответствующих разделах этой главы. Некоторые люди полагали, что Бог предопределил средства, но не результаты. Такого взгляда придерживались саддукеи, зелоты, фарисеи (в отношении к духовным достижениям человека), многие из ранних Отцов Церкви, пелагиане и полупелагиане, многие представители средневекового католицизма, схоласт Дунс Скот, школа «Современного пути» в поздней схоластике, поздний Меланхтон, классические арминиане, социниане, богословы Тридентского собора, Восточное православие, протестантский либерализм, учение об открытости Бога.

Другие делали большой упор на том, что Бог предопределил результаты. В то же время они либо отрицали опосредованный образ Божьего действия, либо замалчивали «вторичные причины», через которые может действовать Бог, либо не включали человеческую волю в число этих причин. К этой группе относятся ессеи, Готшалк, гиперкальвинисты и другие представители «высокого кальвинизма» и, как ни удивительно, Карл Барт.

Следующая категория объединяет тех, кто считал, что Бог предопределил и результаты, и средства – «вторичные причины». Сторонники этого взгляда также включали свободное действие человеческой воли в число вторичных причин, посредством которых осуществляется Божий промысел. К этой группе относятся некоторые из ранних Отцов Церкви, Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Петр Ломбардский, Лютер, ранний Меланхтон, Цвингли, Кальвин, Беза, богословы Дортского синода, «средние» кальвинисты. Теория «среднего знания» признает, что Бог предопределил и результаты, и средства, однако ограничивает Бога использованием природных и обстоятельственных средств по отношению к свободным созданиям.

Наконец, некоторые учат, что Бог *в строгом смысле* не предопределил ни результатов, ни средств. Поскольку для Бога «вечное» происходит сейчас, применять к Нему временные термины не имеет смысла. Он не предопределил ни результаты, ни средства, а постоянно определяет их – даже в настоящий момент – в Своем «вечном настоящем». Среди авторов, упоминавшихся в этой главе, данную точку зрения выражают Джон Уэсли, Норман Гайслер, Энтони Баджер, Константин Прохоров и Павел Евдокимов.

| Точка зрения | Сторонники |
|-------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Бог предопределил средства, но не результаты | саддукеи, зелоты, фарисеи (в отношении к духовным достижениям человека), многие из ранних Отцов Церкви, пелагиане и полупелагиане, многие представители средневекового католицизма, схоласт Дунс Скот, школа «Современного пути» в поздней |

| | |
|----------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | схоластике, Меланхтон в <i>Loci</i> 1543, классические арминиане, социниане, богословы Тридентского собора, Восточное православие, протестантский либерализм, учение об открытости Бога |
| 2. Бог predetermined результаты, но не средства | эссеи, Готшалк, гиперкальвинисты и другие представители «высокого кальвинизма», Карл Барт |
| 3. Бог predetermined и результаты, и средства | Ориген, Климент Александрийский, Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Петр Ломбардский, Лютер, Меланхтон Аугсбургского исповедания, Цвингли, Кальвин, Беза, богословы Дортского синода, «средние» кальвинисты, сторонники теории «среднего знания» |
| 4. Бог не predetermined ни результаты, ни средства | Джон Уэсли, Норман Гайслер, Энтони Баджер, Константин Прохоров, Павел Евдокимов |

Анализируя эти четыре категории взглядов, первые две из них мы находим неудовлетворительными. Некоторые причины несогласия с этими взглядами были обозначены в соответствующих разделах. Однако на уровне обобщения будет уместно отметить один видимый недостаток этих подходов – их односторонность. Здесь мы согласны с оценкой Льюиса и Демареста, которые, указывая на ограниченность некоторых взглядов на Божий промысел, пишут: «Многие склонны полагать, что Бог осуществляет Свои цели при помощи только одной стратегии – либо безусловной (гиперкальвинизм), либо условной (веслианство или арминианство)»⁵⁰⁶. Такое ограничение едва ли оправданно с точки зрения Писания, что мы надеемся продемонстрировать в главах 3–6 настоящей книги. В следующей же главе мы постараемся более подробно рассмотреть четвертую точку зрения и показать, по каким причинам она представляется нам неудовлетворительной.